Prof. Macit Gökberk

Felsefe Tarihi



Remzi Kitabevi

Prof. Macit Gökberk

FELSEFE TARİHİ

20. Basım



Remzi Kitabevi

Büyük Fikir Kitapları Dizisi: 38
FELSEFE TARİHİ / Prof. Macit Gökberk

ISBN 978-975-14-0156-4

BİRİNCİ BASIM: 1961
YİRMİNCİ BASIM: Aralık 2010

Remzi Kitabevi A.Ş., Akmerkez E3-14, 34337 Etiler-İstanbul
Tel (212) 282 2080 Faks (212) 282 2090
www.remzi.com.tr post@remzi.com.tr

Baskı ve cilt: Remzi Kitabevi A.Ş. basım tesisleri
100. Yıl Matbaacılar Sitesi. 196. Bağcılar-İstanbul

İÇİNDEKİLER

Birinci Baskının Önsözü, 7
İkinci Baskının Önsözü, 8

İLKÇAĞ FELSEFESİ (9-122)

I. YUNAN FELSEFESİ (11-81)
Felsefenin Doğuşu, 11
Doğa Felsefesi, 19
Thales, 19 - Anaximandros, 21 - Anaximenes, 22 - Herakleitos, 23 - Xenophanes, 25 - Parmenides, 26 - Eleah Zenon, 28 - Pythagoras, 29 - Empodokles, 31 - Anaxagoras, 33 - Demokritos, 35
İnsan Felsefesi, 38
Sofistler, 38
Sokrates, 43
Sokratesçi Okullar, 47
Kynikler Okulu, 48
Kyrene Okulu, 50
Yunan Felsefesinin Sistematik Dönemi, 52
Platon, 53 - Aristoteles, 67

II. HELLENİZM - ROMA FELSEFESİ (82-122)
Ahlaki Dönem, 84
İlk Septikler, 85 - Pyrrhon, Timon, 85
Epikuros, 87
Eski Stoa, 91 - Kıbrıslı Zenon, 91 - Kleanthes, 97
Akademia Şüpheciliği, 97 - Arkesilaos, 98 - Karneades, 99
Felsefe Çığırları Arasında Uzlaşma, 102
Epikurosçuluk, 102
Peripatos Okulu, 102
Orta Stoa, 103
Şüphecilik, 105
Roma Felsefesi, 106
Yeni Şüphecilik, 112
Dini Dönem, 115
Yeni-Platonculuk, 117

ORTAÇAĞ FELSEFESİ (123-158)

PATRİSTİK FELSEFE (125-138)
Ortaçağ Felsefesi ile Kültürünün Özellikleri, 129
Augustinus, 134
SKOLASTİK FELSEFE (138-158)
Skolastiğin İlk Dönemi, 141
Anselmus, 142 - Roscelinus, 143
Skolastiğin Yükseliş Dönemi, 146
Albertus Magnus, 149 - Aquinolu Thomas, 151
Skolastiğin Son Dönemi, 154
Duns Scotus, 155 - Ockhamlı William, 155 - Roger Bacon, 156

RENAİSSANCE FELSEFESİ (159-218)
Giriş, 161
Renaissance Felsefesinin Çığırları, 167
Humanizm, 167
Platonizm, 171
Aristotelizm, 173
Atomizm, 176
Şüphecilik, 177
Renaissance'ın Din Anlayışı, 177
Reformation, 180
"Doğal Din" Akımı, 183
Devlet ve Hukuk Felsefesi, 184
Doğa Felsefesi, 191

17. YÜZYIL FELSEFESİ (219-286)
Giriş, 221
Descartes, 228
Jansenistler, 245 - Pascal, 245
Bayle, 247
Hobbes, 248
Occasionalistler, 254 - Geulincx, 255 - Malebranche,- 257
Spinoza, 259
Leibniz, 271

18. YÜZYIL AYDINLANMA FELSEFESİ (287-344)
Giriş, 289
Teorik Sorunlar, 293
Locke, 293 - Berkeley, 301 - Hume, 306 - Reid, 310 - Condillac, 312
Fransız Materialistleri, 313 - Voltaire, 315
Encyclopédiste'ler, 317 - Thomasius, 319 - Wolff, 319
Pratik Sorunlar, 321
Din Sorunu, 321 - Ahlak Sorunu, 326 - Kültür Sorunu, 335

KANT ve ALMAN İDEALİZMİ (345-405)
1. Kant, 347
2. Alman İdealizmi, 368
Fichte, 369 - Schelling, 379 - Hegel, 386
Schopenhauer, 398

19. YÜZYIL FELSEFESİNDE POSİTİVİZM ve BENZER AKIMLAR (407-431)
Almanya'da Spekülatif Felsefeye Tepki, Hegelciliğin Çözülmesi, 409
Auguste Comte, 412 - John Stuart Mill, 418 - Herbert Spencer, 425

DİZİN, 433

BİBLİYOGRAFYA, 437

BİRİNCİ BASKININ ÖNSÖZÜ

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde son yıllarda verdiğim derslerin notlarını değerlendirerek meydana gelen bu kitap, bir "ders kitabı" olarak anlaşılmalıdır. Filozof metinlerinin yanı sıra, kitabın sonuna eklenen bibliyografya listesindeki eserlerden de faydalanılarak hazırlanan bu kitapta, felsefe problemlerini çözmenin sürecini anlatan felsefe tarihinin standartlaşmış bilgilerini öğrenciye tanıtmak amacı göz önünde bulundurulmuştur. Burada, felsefe öğretileri, içten bağlantıları ve kültür ortamı ile filozofun kişiliğine olan ilgileri bakımından gösterilmek istenmiş, felsefe tarihinin, çeşitli öğretiler arasındaki yakınlıklar ya da karşıtlıklar içinden geçen ritmi belirtilmeye çalışılmıştır. Bu anlayışla, problemlerin çözümündeki gelişmenin bağlantısı hep göz önünde bulundurulmuş, gerektiğinde geriye dönülmüş, ya da – Renaissance Felsefesiyle 18. Yüzyıl Aydınlanma Felsefesi bölümlerinde olduğu gibi – gelişme başlıca problem grupları üzerinde gösterilmiştir. Ortaçağ Felsefesinin eksikliği, Renaissance Felsefesi bölümündeki geniş tutulan karşılaştırmalarla, kısmen olsun, giderilmeye çalışılmıştır.

Kitapta, on beş yıldan beri derslerimde denediğim Türkçenin yeni gelişmelerine uyan bir dil kullanılmıştır. Bu bakımdan bulunacak tutarsızlıklar, aksaklık ve başarısızlıklar, sırf benim olanlar bir yana, bir kültür dili olmak yolunda henüz kendisini arama durumunda olan Türkçeye de bağışlanmalıdır.

İstanbul, Ekim 1961 M. G.

İKİNCİ BASKININ ÖNSÖZÜ

Birinci baskıdaki boşluklar bu yeni baskıda doldurulmaya çalışılmıştır: Ortaçağ Felsefesi eklenmiş, bu felsefeye geçişi daha iyi belirtebilmek düşüncesiyle Antik Çağ sonundaki dini felsefe akımı, bu arada özellikle Yeni-Platonculuk genişletilmiştir. Birinci baskıda Ortaçağ Felsefesinin eksikliğini az çok gidermek için Renaissance Felsefesi bölümünde Ortaçağ Felsefesine ayrılmış olan açıklamalar ikinci baskıda çıkarılmıştır.

Kitabın konusu Batı Felsefesinin tarihi olduğundan, İslam Felsefesine ancak Hıristiyan Ortaçağ Felsefesine etkileri bakımından dokunulmuştur. Memleketimizde İslam Felsefesi tarihinin başlı başına ele alınması doğru olur.

Hegel ile sona eren birinci baskı, bu ikinci baskıda 19. yüzyıl sonlarına doğru uzatılmıştır. Bu arada Alman İdealizmi Schleiermacher ve Schopenhauer ile tamamlanmış, 19. yüzyıl positivizmi, Almanya'da İdealist Felsefeye tepki yanında, Auguste Comte, J. Stuart Mill ve Herbert Spencer gibi bu çığrın başlıca temsilcileriyle belirtilmeye çalışılmıştır.

İstanbul, Aralık 1966 M. G.

İLKÇAĞ FELSEFESİ

I. YUNAN FELSEFESİ

FELSEFENİN DOĞUŞU

İlkçağ felsefesi deyince, dar anlamında Yunan felsefesi ile bu felsefeden doğmuş olan Hellenizm-Roma felsefesini anlayacağız. Belli bir tarih dönemini adlandıran İlkçağ kavramı, bilindiği gibi, geniştir: Bu dönem, ilk yazılı belgelerle başlar – aşağı yukarı dördüncü bin yıldan – İsa'dan sonra 476 yılında Batı Roma İmparatorluğunun çöküşüne kadar sürer. Bu uzun zaman aralığında da, birçok kültürler doğup gelişmiştir. Uzakdoğu ve Hint kültür çevrelerini bir yana bırakırsak, yalnız Akdeniz çevresinde başlıcalarını sayalım: Mısır, Mezopotamya (Sümer, Akad, Babil, Asur), Hitit, Fenike, Yahudi, Yunan, Pers, Roma, Kartaca kültürlerini buluruz. İlkçağ kavramı, bütün bu kültürleri içine alır.

Öyle ise, neden İlkçağ felsefesi derken, *yalnız* Yunan felsefesi ile bundan türemiş olan felsefeleri anlıyoruz? Neden bin yıllarca sürmüş olan bu çağın, felsefe bakımından başarısını yalnız Yunanlılara ayırıyoruz? İlkçağı bir bütün olarak ele almak doğru olmaz mıydı?

Doğru olmazdı, çünkü, göreceğiz ki, *bugün bildiğimiz anlamdaki felsefeyi* ilk olarak ortaya koyan, yaratan eski Yunanlılar olmuştur. Böyle bir felsefe, *Klasik İlkçağ* ya da *Antik Çağ* adı verilen, yalnız Yunan ve Roma kültürlerini içine alan, İsa'dan önce 8. yüzyılda başlayıp, İsa'dan sonra 5. yüzyılda sona eren, demek ki bin yıldan çok süren bir tarih aralığının ürünüdür. Bundan dolayı, şu sınırladığımız biçimiyle İlkçağ felsefesine *Antik felsefe* de denilir. Buna göre, Antik felsefe denilince: Yunan felsefesiyle, bundan türemiş olan Hellenizm ve Roma felsefesi anlaşılır. İşte bizim konumuz da bu Antik felsefe olacaktır.

Yunan kültürüyle onun izinde yürüyenlerin dışında kalan kültürlerde, hiç olmazsa felsefeye benzer bir şeyler yok muydu? Elbette vardı. Çünkü, hangi kültür basamağında bulunursa bulunsun, her toplumun, bir yandan birtakım dini tasarımları – mythosları, efsaneleri – öbür yandan da birtakım bilgileri vardır. Bu *mythoslar,* bilinçsiz olarak çalışan ve yaratan kolektif hayalgücünden doğmadırlar; gelenekle kuşaktan kuşağa geçerler, bunların köklerinin Tanrı'da olduğuna inanılır, onun için bunlara oldukları gibi inanılır. Sözü geçen bilgiler ise, tek tek kişilerin veya kuşakların görgülerinden, *pratik amaçlar*

bakımından doğa üzerinde durup düşünmelerinden meydana gelmiştir. Bu *pratik bilgiler* insana, varlığını ilgilendiren belli birtakım doğa olaylarına az ya da çok egemen olmak olanağını sağlarlar.

İmdi sözü geçen mythoslarda: *"Bu evren nereden gelip nereye gidiyor?"*, *"Bu dünyada insanın yeri ve yazgısı nedir?"* sorularına, bu en son sorulara bir cevap vardır. Bu cevaplar da oldukları gibi benimsenirler, bunlara hiçbir kuşku duymadan inanılır, bunlar yalnız inanç konusudurlar.

Ancak, bir yerde ve bir zamanda öyle bir an gelir ki, bu yanıtlar insanı artık kandıramaz olurlar. İnsan, *son sorular* üzerinde artık *kendisi* de düşünmeye başlar; din ile geleneğin verdiği yanıtlarla yetinmeyip bilmek, anlamak istediğine kendi aklı ile, kendi görgüleriyle ulaşmaya çalışır. İşte o zaman, insanın kendi bulduklarıyla dinin, geleneğin sunduğu tasarım arasında bir çatışma başlar; o zaman insan dinin açıklamaları karşısında eleştirici bir duruş alır; bunlara gözü kapalı inanmaz olur, bunların doğrusunu, eğrisini ayırmaya, eleştirmeye koyulur.

Pratik bilgiler bakımından da durum böyledir: Burada da öyle bir an gelir ki, insan, aklını ve görgülerini, yalnız varlığını ayakta tutmak için gerekli pratik-teknik bilgiler edinmek yolunda kullanmakla yetinmez olur; yalnız bilmek için de bilmek ister, böylece de *praxis*'in üstünde *theoria*'ya yükselir, dolayısıyla *bilime* varır. İşte felsefe böyle bir anda, böyle bir durumda doğmuştur.

İsa'dan önce 6. yüzyılda Yunan kültürü, gerçekten de, böyle bir durumu yaşamıştır. Bu yüzyılda Yunanlılar için kutsal gelenek çağı kapanmaya yüz tutmuştu: Din ve geleneğin çizdiği dünya görüşü sarsılmış, bunun yerini, tek kişinin kendi aklı, kendi görgüleriyle kurmaya çalıştığı bilime dayanmak isteyen bir tasarım almaya başlamıştı.

İşte felsefenin adını da, kendisini de 6. yüzyılın Yunan kültüründeki bu gelişmeye borçluyuzdur.

Bugün bizim de kullandığımız felsefe deyimi, Yunanca *philosophia* sözcüğünden gelir. Felsefe, philosophia'nın Arapçada aldığı biçimdir. Türkçeye de Arapça üzerinden bu biçimde girmiş. Philosophia bileşik bir sözcüktür, iki sözcükten kurulmuştur: philia ile sophia'dan. İlki sevgi, ikincisi bilgelik, geniş anlamıyla bilgi demektir. Buna göre philosophia: bilgiyi, bilgeliği sevme demektir.

Platon'un öğrencilerinden *Herakleides Pontikos*'un söylediğine göre, philosophia deyimini ilkin *Pythagoras* kullanmış. Pythagoras kendine *philosophos* (filozof) dermiş. Çünkü, ona göre sophia, bilgelik, eksiksiz doğru yalnız tanrılara yakışır; insana ise ancak philosophia, yani bilgeliği sevmek, dolayısıyla ona ulaşmaya çalışmak yaraşır.

Herakleides Pontikos'un bu bildirdiğinin doğru olduğuna inanmak pek güç. Burada sophia ile philosophia birbirinin karşısına öyle bir biçimde konuyor ki, bu karşılaştırma – ilerde göreceğimiz gibi – Sokrates ile Platon'un Sofistlerle savaşmalarını pek andırıyor. Gerçekten de, Sokrates ile Platon, kendi bilgisizliklerini bilmelerini, yani neyi bilmediklerini bilmelerini gerçek bilginin kaynağı sayıyorlar, bunun karşısına da Sofistlerin şişirme, temelsiz bilgile-

rini koyuyorlardı. Herakleides Pontikos, philosophia deyimini ilkin Pythagoras'ın, hem de bu anlamda kullandığını ileri sürerken, öğretmeni Platon'da gördüğü bu karşılaştırmanın çok etkisinde kalmışa benziyor.

Ama, Herakleides Pontikos'un söyledikleri tarih bakımından doğru olmasa bile, philosophia deyiminin o sıralarda kazandığı anlamı çok güzel dile getiriyor: Buna göre, philosophia durup dinlenmeden bilgiyi, doğruyu arama işidir. Düşünme ile olsun, deney ile olsun, burada varılmak istenen şey: doğru'dur, hakikattir. Felsefe, doğru'ya varmak ister, bunun için uğraşır; eldekilerini bu amacı bakımından boyuna ayıklar, eleştiren bir süzgeçten geçirir. Kısaca: philosophia bilgiyi bir sevmedir, ona varmak özleyişiyle yoluna bir düşmedir, onu elde etmek için bir çabadır.

Bunun karşısında: bu bilgeliğin, sözde eksiksiz olarak, elde bulunduğuna inanma var. Bu da, akıl ve gözlemden çıkarılmamış olan, olduğu gibi benimsenen bir inanç ancak.

Felsefenin adını olduğu gibi, *kendisini* de, ilkin eski Yunan'da buluyoruz. İsa'dan önce 6. yüzyılda, o zaman *Ionia* adı verilen bölgede (Aşağı yukarı bugünkü İzmir ve Aydın illeri ile karşılarındaki adalar) birtakım düşünürlerle karşılaşıyoruz ki, bunlar yapıtlarına *peri physeos* (Doğa üzerine) karakteristik adını veriyorlar. Bu yapıtlar, doğanın, evrenin bilimsel bir tablosunu çizmek için yapılmış olan ilk denemelerdir, dolayısıyla da, dini bir dünya tasarımından ayrılan ilk felsefe yazılarıdır. İşte Ionia'da bulduğumuz bu gelişme ile Yunan felsefesi başlamış oluyordu. Nitekim, göreceğiz, bu gelişme bizi sonra dosdoğru Platon ile Aristoteles'e, Yunan felsefesinin bu iki doruğuna ulaştıracaktır.

Ionia'da karşılaştığımız bu gelişmeden önce, hiçbir yerde bu çeşit düşünceler, bu çeşit yazılar bulamıyoruz. Hint kültürünün çok derin düşünceleri saklayan ünlü *Upanişad*'ları bile sıkı sıkıya dine bağlıdırlar. Bunlarda da doğa üzerine birtakım görüşler var. Ama bunlar, Ionia düşünürlerinin yazılarında olduğu gibi, doğanın önyargılardan uzak, özgür kalarak bir araştırılması olmayıp, din açısına bağlı kalarak yapılmış yorumlardır.

Yunan felsefesini *Doğu*'dan gelen etkilerden türetmek denemeleri yapılmıştır. Bu denemelerin daha İlkçağ sonlarında yapıldığını görüyoruz: Yahudiler, Yenipythagorasçılar, Yeniplatoncular ile Hıristiyanlar Yunan felsefesinin kökünün Doğu'da olduğu savını yaymışlardır: Örneğin, İ.S. 2. yüzyılda yaşamış olan *Numenios* adında bir Yenipythagorasçı "Platon, Attika diliyle konuşan Musa'dan başka bir şey değildir" demiştir. Ayrıca Elealılarda Hint, Pythagorasçılarda Çin, Herakleitos'da Pers, Empedokles'de Mısır, Anaxagros'da Yahudi dininin etkileri olduğu ileri sürülmüştür. Günümüze kadar sürüp gelmiş olan bu denemeler, bazı bakımlardan haklıdırlar, ama pek çok zorlamalara da kaçmaktadırlar. Çünkü *varlıkların özü, yapısı üzerine özgür bir düşünce olan Yunan felsefesi,* Doğu dinlerinden alınma çeşitli tasarımlarla açıklanamaz. Bunu bilgi konusunda açık olarak görebiliriz: İlk Yunan düşünürleri, birtakım bilgilerini elbette Doğu'dan almışlardır; bu arada, özellikle geometri bilgilerini Mısırlılardan, astronomi bilgilerini de Babillilerden edinmişlerdir. Ama,

Yunanlıların Doğu'dan aldıkları bu bilgileri, bu bilme gereçlerini *işleyiş* ve *değerlendirişlerinde*, Yunan düşüncesinin, başka hiçbir yerde bulamadığımız başarısını çok açık olarak görebiliriz. Mısır geometrisi *pratik-teknik* gereksemelerden doğmuştu: Ülke için hayati önemi olan Nil'in yıllık taşmalarını düzenlemek, bunun için kanallar açmak zorunluğu, bu gereksinme, Mısır geometrisini ortaya koyup geliştirmişti. Böylece doğan bu geometri, pratiğe bağlı olmaktan hiçbir zaman da kurtulamamıştır. Mısırlılar, buldukları geometri teoremlerine *empirik* bir yolla varmışlardı; onun içindir ki, örneğin yüzeyleri ölçmede kullanılan formüller, bugünkü geometride olduğu gibi, birtakım axiom ve tanımlara dayanan bir sistem meydana getirmiyordu; bunlar tek başlarına, dağınık bir halde idiler, aralarında bir bağlantı yoktu. İşte Yunanlıların bu alanda ulaştıkları büyük başarı: Mısırlıların parça parça bilgilerinden bir *sistem* geliştirmek, yalnız teknik nitelikte olan bilgilerinden *teorik bir bilim* yaratmak olmuştur. Thales, Pythagoras, Eukleides, böyle bir geometriye yol açanların başında yer alırlar. O sıralarda Doğu'da çok ilerlemiş olan başka bir bilgi kolunda, astronomide de durum böyle: Babillilerin ünlü astronomisi, yıldızlara tapan Babillilerin dinine dayanıyordu, bu dinin ve pratiğin hizmetinde idi. Yıldızlar üzerinde yapılan inceden inceye gözlemler, güneş ve ay tutulmalarının hesaplanması, hep *dini-pratik* amaçlar içindi. Burada da Yunanlılar, Babillilerin zengin gözlem gereçlerinden yararlanmışlar, ama sonunda, bu pratiğin emrindeki dağınık gereçlerden – Anaximandros'tan Ptolemaios'a kadarki çalışmalarıyla – gökyüzünün bilimsel bir görünüşünü çizen bir *teori* kurmuşlardır.

Bütün bunlardan görüyoruz ki: Yunanlılar, doğruya ve bilgiye, doğrunun ve bilginin *kendisi* için yönelmiş olan bir bilimin, bir felsefenin ilk yaratıcılarıdır. Böyle bir şeyi de – bilgiye, bilginin kendisi için ulaşmak istemeyi – Eski Doğu'nun hiçbir yerinde bulamıyoruz. Eski Doğu kültürü, bilgi ile ya dini bakımdan ya da teknik bakımdan ilgilenir – Mısır ve Babil örneklerinde gördüğümüz gibi. Yunan felsefesinin köklerini Doğu'da bulmak için uğraşmalar, bir yandan Doğu'nun efsanelik bir bilgeliği olduğu inancına dayanır; öbür yandan da İlkçağ sonlarında Doğu ve Yunan bilgeliklerini geniş bir dini-felse-fi sinkretizm içinde karıştırıp eritmek eğiliminden ileri gelmiştir denilebilir.

İlkçağda *filozof tipini* de yalnız Yunanistan'da bulabiliyoruz. Bir yandan hayatının en yüksek ereğini bilgide bulan, bilmek için yaşayan; öbür yandan, edindiği bilgileri yaşamasına temel yapmak isteyen filozof denilen bu insan tipi ancak Yunanistan'da var. Bir Thales, bir Protagoras, bir Empedokles, böyle bir insan için tipik örneklerdir. Eski Doğu kültürlerinin hepsinde bulduğumuz bir kurum, Tanrı ile kul arasında aracılık eden, dolayısıyla gizli, esrarlı birtakım güçlere sahip olduğuna inanılan kapalı rahipler kastı, Yunanistan'da hiçbir zaman olmamıştır. Burada din adamı yerine *araştırıcıyı, düşünürü* buluyoruz. Bu düşünür tipi de, büyük bir saygının konusudur. Pythagoras ve başkalarında gördüğümüz gibi, bu düşünürlerin adı, zaman zaman – başka ulusların peygamberleri, ermişleri gibi – bir efsaneye bürünür. Bu düşünür-

ler, hiç olmazsa başlangıçta, okul ile akademi arasında bir şey olan bir çevrenin ağırlık merkezidirler. Burada, öğretmek ve öğrenmek için, birlikte bilimsel çalışmalar yapmak için birleşilmiştir; bu çevreler, birer bilim derneği, birer bilim tarikatı gibi bir şeydirler. Bu dönemin düşünürleri, siyaset alanında da önder rolünü oynarlar. Başlangıçlarda bulduğumuz bu filozof tipinden sonra, yavaş yavaş, bir yandan: hayattan çok kendi düşünce dünyasına çevrilmiş olan bir *bilgin*, bir araştırıcı, bir derleyici tipi – Anaxagoras, Demokritos, en sonra da Aristoteles'de gördüğümüz gibi – öbür yandan da: daha çok hayata yönelmiş bir pratik filozof, bir *yaşama sanatçısı*, bir eğitici tipi gelişmiştir: Sokrates, bu tipin, bütün İlkçağ için en büyük örneği olacaktır. Yunan felsefesinin ancak son döneminde, Batı'nın bilimi ile Doğu'nun dini kültlerinin karşılaştıkları bu dönemde, daha çok *din coşkusu* ile dolu, kurtuluşu öğütleyen tipi görüyoruz.

Bu söylenenleri göz önünde tutarsak, yani bugünkü anlamında bilim ve felsefenin beşiğinin eski Yunanistan olduğunu düşünürsek, Yunan felsefesinin büyük önemi kendiliğinden belli olur. Yunan düşüncesi, bilim ve felsefeyi yaratan özelliği ile, sıradan bir tarihi araştırmanın konusu değildir. Avrupa kültürünün, bütün Batı kültür çevresinin kurucu düşüncelerinin, bugüne kadar süregelen başlıca ilkelerinin kaynağı burası olduğu için, üzerinde çok önemle durulmaya değer.

Yalnız pratiğe yarayan bilgileri toplamakla, yalnız din gereksemesini besleyen hayal gücüyle yüklü tasarımlarla yetinmeyen Yunanlılar, temellendirilmiş, bir birlik içinde derlenip toplanmış bilgilere varmaya çalışmışlardır. Onun için Yunan felsefesinin tarihi, ilk planda Batı biliminin doğuşunu görmek, öğrenmek demektir. Ama Yunan felsefesi tarihinden, bir de, tek tek bilimlerin meydana gelişlerinin tarihini öğrenebiliyoruz. Çünkü düşüncenin mitolojiden ve günlük yaşayıştan çözülmesiyle başlayan bilimin, kendi içinde de yavaş yavaş ayrılmalar başlamıştır. Bilgi gereçlerinin birikmesi ve organik olarak bölümlenmesi yüzünden, başlangıçta yalın ve kapalı bir birlik olan bilimden, giderek, tek tek bilimler ayrılıp, az veya çok, kendi başlarına gelişmeye koyulmuşlardır*.

Felsefenin eski Yunan'da sözü geçen bu başlangıçları, onun sonraki, bugüne değin süren gelişmesi için başlıca bir ölçü olmuştur. Yunan felsefesi, elindeki öyle pek geniş olmayan bilgi gereçlerini bilimsel olarak işlemek için gerekli kavram kalıplarını araştırıp bulmuş, pratik-dini kaygılardan bağımsız kalarak dünya üzerine olabilecek hemen hemen bütün görüşleri ortaya koyabilmiştir. Antik düşüncenin özelliği ile tarihinin öğretici önemi işte buradadır. Batı kültür çevresinin *bugünkü* dünya anlayışı da, dilleri de Antik felsefenin varmış olduğu sonuçlarla yüklüdür, bu sonuçlardan yoğurulmuştur. Yunan felsefesi, Batı kültürü dünya görüşünün, bu görüşe dayanan başarıların bir ana kaynağıdır.

* Bu arada felsefe ile bilimi hep yan yana kullandık. Yunanlılarda philosophia bilim de demektir. Nitekim çoğul şekliyle philosophia'lar denildiğinde, tek tek bilimler anlaşılır.



Yukarıda, Antik felsefe ile Yunan felsefesi deyimlerini, yer yer, eşanlamda kullandık. İlkçağın Yunan ve Roma tarihlerini içine alan dönemine Antik Çağ denildiğine göre, Antik felsefenin de Yunan ve Roma felsefelerini kapsaması gerekir. Ama Yunan felsefesi yanında başlıbaşına olan, bağımsız olan bir Roma felsefesinin sözü olamaz. Çünkü, göreceğiz, Romalılar felsefeye yeni, özgün denebilecek pek bir şey katamamışlardır; düşünceleri, hemen hemen, Yunanlıların çizdiği yolda yürümüştür. Öbür yandan, *İskender*'in seferleriyle, Yunan kültürü Akdeniz'in doğusuna, ta Asya'nın içerlerine kadar yayılmıştı. *Hellenizm* (Doğu Akdeniz çevresinin hellenleşmesi, kültürce Yunanlılaşması) denilen bu süreçte, tabii, Yunan felsefesi de Doğu'ya ulaşmış ve böylece Doğu Akdeniz'de, en önemlisi İskenderiye olan, yeni bilim merkezlerinin kurulmasına yol açmıştı. Bu dönemin başlıca düşünürleri, Grekçe yazan Doğululardı. Burada da temel Yunan felsefesidir; ancak, içine, kökleri Doğu'da olan birçok düşüncenin karıştığı bir Yunan felsefesi.

Yunanlıların siyasi tarihinde üç dönem vardır. Bunlara paralel olarak Yunan kültür tarihinde de üç dönem ayırabiliriz: Siyasi hayatlarının ilk döneminde Yunanlılar, ayrı boylar, bağımsız şehirler halinde, aralarında sıkı politik bir bağlılık olmadan yaşamışlardır. Bu ilk dönemde, düşünce hayatı da, felsefe de, birbirinden oldukça bağımsız olan ayrı ayrı merkezlerde gelişmiştir. Buralarda, aynı zamanda siyasi bir rol de oynayan düşünürler sivrilip bir felsefe geleneğinin ilk temellerini kurmuşlardır. Bu dönemin sonlarına doğru gezici birtakım öğretmenlerin ortaya çıktıklarını, felsefe bilgilerini şehirden şehire taşıdıklarını görüyoruz. Pers savaşlarının kazanılması Yunanistan'ın siyasi hayatında ikinci dönemi açmıştır. Bu dönemde Yunanlılar aralarında az-çok siyasi bir birliğe ulaştıkları gibi, kültür bakımından da bir birliğe varmışlardır. Atina'nın bulunduğu Attika bölgesinin Yunan kültür hayatında önder duruma geçmesi bu dönemde olmuştur. Bu arada Atina'da meydana gelen iki büyük felsefe sistemi, Platon felsefesiyle Aristoteles felsefesi, kendilerinden sonraki zamana, ta günümüze değin, yön verici bir etkide bulunmuşlardır; öyle ki, bu etki olmaksızın Batı düşüncesini tasavvur etmeye imkân yoktur. Aristoteles, İskender'in öğretmeni idi. İskender'in seferleriyle de Yunan siyasi hayatının üçüncü dönemi başlamış (Hellenistik dönem), bu arada Yunan düşünce hayatı yeni merkezler kazanmış, bunların karşısında Atina, yavaş yavaş önemini yitirmiştir.

Dışarıdan bakıldığında, Yunan felsefesi böyle bir gelişme geçirmiştir. Bu felsefenin ele alıp işlediği *konular* bakımından gelişmesini görmek istersek, şunu buluruz: 1. İlk döneminde Yunan felsefesi hemen hemen bütünüyle *dış doğaya*, cisimlerin dünyasına yönelmiş olan bir doğa felsefesidir. 2. Bundan sonra *insana* karşı uyanan ilgi, klasik dönemin geniş sistemlerine yol açmıştır. Bu sistemlerde Tanrı, insan ve doğa, bir düşünce bağlantısı içinde kavranmak istenmiştir. 3. Aristoteles'in kendi felsefesiyle okulunda gelişen ve biriken çok zengin bilgi kadrosu, tek tek bilimlerin bağımsızlığına, her bilgi kolu üzerinde ayrıca çalışmalara yol açmıştır. Bundan sonra, her şeyi, bütün konuları içine

almak isteyen bir sistem yerine: aralarında gittikçe ayrımlaşan bilimlerin bir karmaşası geçmiştir. Felsefe kendini bu bağlantıdan ayırmış, onun payına dünya ve hayat görüşleriyle ilgili genel sorunlarla uğraşmak düşmüştür. Aristoteles'ten sonraki felsefe, her şeyden önce, doğru yaşayışı gösterecek, gönülleri doyuran bir dünya görüşüne ulaştıracak yolu arayan bir öğretidir. Bu özelliği ile de, az veya çok pratik bir felsefe, aydınlar için de dinin yerine geçen bir felsefe olmuştur. Bu gelişme, Antik felsefenin son dönemine bir geçittir. 4. Bu son döneminde Antik felsefeye gittikçe daha çok dini öğeler karışmıştır. Bunların arasında Doğu'dan gelenleri de vardır: Bu arada Hint ve Mısır dinlerinin birtakım görüşleri, bazı Antik düşünürlere özlenilen örnekler gibi görünmüştür. En sonunda, yığınların din gereksemesini daha iyi karşılayan Hıristiyanlığın ortaya çıkmasıyla bu dönem de kapanmış, böylece Antik felsefe de sona ermiştir.

Antik felsefeyi öğrendiğimiz başlıca *kaynaklara* da bir göz atalım:

a. İlk Yunan filozoflarının yapıtları ancak fragmentler (parçalar) halinde kalmıştır. Bunları da, sonraları yaşamış olan yazarların yapıtlarında alıntılar (citationlar) olarak buluyoruz.*

b. Platon ile Aristoteles'in en önemli yapıtları elimizde bulunmaktadır.

c. Eski Stoacılar, Epikurosçular ile Septiklerden de yine ancak birtakım fragmentler kalmıştır.

ç. Daha sonraki dönemden elimizde bulunanlar şunlardır: Roma Stoa'sından Seneca, Epiktetos, Marcus Aurelius ile Cicero'nun; Septiklerden Sextos Empirikos ile İskenderiyeli Philon'un yapıtları; Yenipythagorasçı literatürden kalıntılar; Plotinos'un Ennead'ları; Yeniplatoncuların bazı yapıtları – özellikle Proklos'un – Yeniplatoncuların ve başkalarının Platon ile Aristoteles'in yapıtları üzerindeki yorumları (kommentarlar).

Bu orijinal yapıtlar yanında İlkçağ'da bir de *felsefe tarihleri* var. Bu konuda ilk denemeyi *Aristoteles*'in yaptığını görüyoruz: Aristoteles, kendisinden önceki filozofların görüşlerinden, sırası geldikçe, uzun uzun söz açar. *Metafizik*'inin başında, kendisinden önceki felsefenin tarihine toplu bir bakış var ki, Sokrates'ten önceki filozofları bilmek bakımından büyük bir önem taşır. Aristoteles'in öğrencilerinden *Theophratos* da, eski filozofların görüşlerini anlatan bir felsefe tarihi yazmış yalnız bunun, yazık ki, ancak küçük bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır. Theophrastos, *doxograflar* literatürü denilen türü başlatmıştır. Doxograflar, filozofların problemler bakımından görüşlerini anlatırlar.

Doxografların yanında, bir de, felsefenin tarihini, filozofların yaşamları bakımından anlatan *biografların* yapıtları var. Bunlardan kalanlardan en önemlisi, en ünlüsü, İ.S. 220 sıralarında yaşamış olan *Diogenes Laertios*'un kitabıdır. Bu yapıt, bir çeşit derlemedir, çeşitli kaynaklardan derlenmiş, kaynakların eskiliği değişmektedir.

---

* *Hermann Diels*, bu fragmentleri *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Yunanca-Almanca) adlı eserinde bir araya getirmiştir. Walther Kranz da, bu esere dayanarak, fragmentlerin en önemlilerini Türkçeye kazandırmıştır: "Antik Felsefe", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayını, İstanbul 1948.

Felsefe, varolanlar üzerinde bilinçli, planlı bir düşünmeden doğmuştur. Öteden beri cevapları yalnız dinden, mythostan edinilen birtakım sorunlar, bir zaman gelip de *eleştiren* bir düşünmenin ve gözlemenin konusu yapılınca, felsefe tarihi de başlamıştır. Bu soruların başında da: Varolanların kökeni, dolayısıyla *evrenin* (kosmos'un) meydana gelişiyle *insanın* bu dünyadaki yeri ve ödevinin ne olduğu soruları gelir.

Bilimsel-felsefi görüşün dini görüşten ayrılıp doğması, tabii, birdenbire, hiç geçitsiz olmamıştır. Nitekim bir yandan Yunan doğa filozoflarının ilk düşünme denemelerine birçok mitolojik öğenin karıştığını görüyoruz; öbür yandan da, en eski filozofların "doğa üzerine" adını taşıyan yapıtlarıyla mythoslar ve Tanrı masalları arasında bir *arabasamağı* buluyoruz: Bu arabasamak da eski ozanların theogonia'ları (Tanrıların doğuşu) ile kosmogonia'larıdır (Evrenin doğuşu). Bunlarda tanrıların, yarı tanrıların, insanların meydana gelişi üzerine birçok şeyler anlatır. Aristoteles, *Metafizik*'inin birinci kitabında, ilk felsefe tarihi denemelerinden biri olan bu taslakta, bu "En eskilerin", yani eski ozanların, bu konular üzerinde eski filozoflardan daha önce düşünmüş olduklarını, yalnız, bilimsel olarak değil de, *dine* bağlı kalarak düşündüklerini söyler.

"En eskiler"in tipik örneği olarak *Hesiodos*'u alabiliriz. Hesiodos'un *Theogonia* adlı yapıtının başında *Khaos kavramı* yer alır. Bu da, felsefi düşüncenin uyanmaya başladığını gösteren ilk belirtidir. Hesiodos'a göre, başlangıçta Khaos vardı. Khaos, türevi bakımından, "esneyen boşluk" demektir. Bu da bize, hiçliği, boş uzayı, zamanı, sonra kendisinden bütün varolanların oluşacağı o düzensiz, karmakarışık yığını düşündürüyor. Bu, varolanlardan önce gelmiş olan ve varolanların kendisinden doğmuş oldukları hiçliği, *kavram olarak* belirlemek için yapılmış olan ilk denemedir. Bu denemede, salt düşünce ile bir şey saptanmak isteniyor; burada mythostan bir ayrılma, işin içine tanrıları vb. karıştırmama eğilimi var; Hesiodos, burada inançlarını bir yana bırakmak, gelenek-görenekten edindiklerine dayanmamak istiyor. Hesiodos, Khaos'un yanına iki güç, iki ilke daha koyuyor: 1. *Gaia:* Geniş göğüslü yer, doğurucu ilke, 2. *Eros:* Doğurtucu erkek ilke. Bu iki güç de, kişiliği olan, insanımsı birer varlık ile kişi olmayan, salt kavram *arasında* bulunan şeylerdir. İşte, bu üçünden – Khaos, Gaia ve Eros'tan – sonra tanrılar ve nesnelerin çokluğu meydana gelmiştir: Khaos, kendisinden *Erebos* – karanlığı, geceyi – ile *Aitheros*'u – aydınlığı, gündüzü – ortaya çıkarmıştır; Gaia da bağrından göğü, denizleri ve dağları yaratmıştır; gök ile yer de, tanrılar soyunu meydana getiren çifttir.

Sözü geçen dönemde "Kosmos (evren), nereden gelip nasıl oluşmuştur?" sorusu yanında, üzerinde durulup düşünülen ikinci ana soru "İnsanın bu dünyadaki yeri ve ödevi nedir? Doğru olan yaşayış hangisidir?" sorusudur. Başka bir deyişle: Kosmogonia üzerindeki düşünceler yanında, bir de *ethik* üzerinde düşünüldüğünü görüyoruz. Bu düşüncelere de, ilkin, *Yedi Bilge*'nin özdeyişlerinde, öğütlerinde rastlıyoruz*. Yedi Bilge'nin kalan sözlerinden bir

---

* Yedi Bilge'nin kimler olduğunu gelenekten tam olarak öğrenemiyoruz. En çok *Thales, Bias, Pittakos* ve *Solon*'un adları geçiyor. Bunlardan Thales'i bir yana bırakırsak, ötekiler bilimsel düşüncenin katıksız temsilcileri değildirler.

iki örnek: *Atinalı Solon*: "İşin sonunu düşün"; *Korinthoslu Periandros:* "Öfkeni yen"; *Lesboslu Pittakos:* "Hiçbir şeyde aşırı olma". Bunlar, görülüyor ki, doğru, akıllıca yaşamak için birtakım *öğütler.* Öbür yandan Yedi Bilge'nin düşüncelerinde tanrılar da ahlaki güçler ve hak ile kanunun koruyucuları olarak belirtilir. Ama bu arada eski mythoslar da yinelenir: Tanrılar pek çok insana benzetilir. Yedi Bilge de, Kosmogonia ozanları gibi, bir *geçit* döneminin tipleridir. Onlarda olduğu gibi bunlarda da, mitolojik fantezi ile bilimsel-bilinçli düşünce yanyana bulunup birbirine karışırlar.

Theogonia-kosmogonia ozanlarının anlattıkları ile Yedi Bilge'nin özdeyişleri felsefi düşünceye bir *hazırlıktır.* Ama bundan sonra bilimsel düşünce boyuna dini-mitolojik öğelerden sıyrılacak, gittikçe kendi arınmış biçimine yaklaşacaktır.

DOĞA FELSEFESİ

Thales

Bilimsel düşüncenin göreli olarak en arınmış biçimiyle ilkin *Miletli Thales*'de ortaya çıktığını görüyoruz. Thales, dar anlamıyla felsefe tarihinin başında bulunan düşünürdür. Onun için Yunan felsefesi – dolayısıyla da bu felsefeye dayanan Batı kültür çevresinin felsefesi – Thales ile başlatılır. Nitekim Aristoteles de, *Metafizik*'indeki sözü geçen felsefe tarihi taslağında, ilk filozof olarak Thales'i ele alır.

Thales'in doğup yetiştiği Milet şehri eski *Ionia* kolonilerinden biridir*. Ionia bölgesi, M.Ö. 5. yüzyıl başlangıçlarındaki Pers istilasına kadar, eski Yunan dünyasının kültürce en verimli parçalarından biri olmuştur. Parçalarından biri diyoruz, çünkü eski Yunan dünyası deyince, anayurt olan bugünkü Yunanistan ile, özellikle Ege Denizi çevresindeki, Güney İtalya ve Kuzey Afrika'daki kolonileri – yerleşme yerlerini – içine alan bir bütün anlaşılır. Yunanlıların bir kısmı M.Ö. 10. ve 9. yüzyıllarda anayurttan dışarıya göçüp, sözü geçen bu kolonileri kurmuşlardır. İşte bu kolonilerden Ionia şehirleri felsefenin ilk beşiği olmuşlardır. Göreceğiz ki, yalnız Thales değil, ondan sonraki ilk düşünürler de burada yetişmişlerdir. Doğrudan doğruya Milet çığrından olanlardan başka, Herakleitos, Pythagoras, Xenophanes hep bu bölgedendirler. Batı Anadolu'nun bir parçası, yalnız felsefenin değil, Yunan kültürünün birçok alanlarının ilk çiçeklendiği yerdir de. Örneğin Homeros'un kendisi de, türküleri de bu bölgede doğmuştur; Yunan heykel ve mimarisinin ilk anıtları burada oluşmuşlardır. Bu bölge en parlak çağını 6. yüzyılda yaşamış, Pers sal-

* Milet (Miletos), İzmir'in güneyinde, Söke-Milas yolunun batısında, bugünkü Balat köyünün bulunduğu yerdir. Eskiden deniz kıyısı imiş, Büyük Menderes Nehri'nin yığdığı çamurlar yüzünden denizden ayrılmış.

gını ile de önemini yitirmiştir. Milet şehrinin kendisi de 494 yılında Persler'in eline geçmiştir.

Thales'in hayatı ve felsefesi üzerine bildiklerimiz hem az hem de pek güvenilir değil. Thebai'den İonia'ya gelmiş bir ailedenmiş. Ünlü Atinalı kanun koyucu Solon ile Lidya Kralı Kroisos'un çağdaşı. Aşağı-yukarı 625-545 yılları arasında yaşamış olduğu sanılıyor. 585 yılındaki güneş tutulmasını önceden hesaplayıp haber vermiş. Güneş tutulmasını hesaplamasında Babillilerin astronomisine herhalde pek çok şey borçlu olsa gerek. Mısır'da da bulunduğu söyleniyorsa da, pek belli değil. Yalnız Mısırlıların geometrisinden çok şey bildiği anlaşılıyor. Birtakım geometri teorilerini bulmuş olduğu da söylenir. Aristoteles'ten öğreniyoruz ki, Thales *suyu,* sıvı olanı, *arkhé,* yani her şeyin başı, kökü, ilkesi sayıyormuş. Onun felsefesinin özü bu imiş. Her şey sudan türer, yine suya döner. Düz bir tepsi gibi olan yer de su üstünde, sonsuz Okeanos'ta yüzer.

Thales'in öğretisi, kolayca görülebileceği gibi, mythos ile büsbütün ilgisiz değil. Örneğin burada Okeanos sözü geçiyor. Yunan mitolojisinde Okeanos (Okyanus) tanrılar ile insanların babasıdır. Sonra Thales suya "tanrısal" diyormuş. Bu da mythos'un etkisini ayrıca göstermektedir. Öğretisine mythos böylesine karıştığına göre, Thales'e neden "felsefenin babası" deniyor? Onu "felsefenin babası" yapan, doğa görüşünü *deneylere* ve bu deneyleri düşünce ile işlemeye dayatmak istemesi, buna girişmesidir.

Thales'i ilk planda ilgilendirmiş olan konular, gökyüzü ile yeryüzündeki olaylardır. Bunlarla uğraşırken, suyu başa koyması, ilke sayması, belki de, deniz kıyısında doğup büyümesinden ileri gelmiştir. Söylendiği gibi, Mısır'a gitmişse, Nil Nehri, dolayısıyla suyun önemini ayrıca orada da görüp anlamıştır. Bütün bu gözlemlerden o, suyun hem yapıcı, hem yıkıcı gücünü, denizin sonsuzluk ve tükenmezliğini, vb. çıkarmış olabilir. Ama bu gözlemlere bir *düşünce* de temel oluyor: Doğayı açıklamak için girişilen bu en eski denemelere – soyut olarak dile getirilmiş olmasa bile – belli bir düşünce kılavuzluk etmektedir; bu da: "Hiç'ten hiçbir şey meydana gelmez" düşüncesidir (Aristoteles, bunu haklı olarak belirtiyor). Bundan dolayı kendisi meydana gelmemiş ve yok olmayacak olan bir varlığı her şeyin *ilk nedeni* olarak kabul etmek gerekiyordu. Meydana gelmemiş ve yok olmayacak olan varlık da, kendi kendisiyle özdeş kalan, kalıcı olan bir ana maddedir, arkhé'dir. Thales'in göz önünde bulundurduğu da maddi bir varlık olan su'dur. Suya anamadde (arkhé) deniyor, her şey kendisinden oluştuğu için. Her şey sudan, bu anamaddeden çıktığı için de, ondan kurulmuştur. Bu arkhé (ilk, temel madde) kavramı göreceğiz, ancak Thales'ten sonraki gelişmede yavaş yavaş aydınlanacaktır. Thales'in öğretisi bu bakımdan henüz bir başlangıçtır, bir ilk adımdır.

Thales'in kendisi yalnız arkhé sorunu üzerinde durmuştur. Nitekim sonraları ileri sürülecek bir soruyu, "Bu ilk-maddeden nasıl ve niçin birtakım şeyler meydana geliyor? Anamaddede ne oluyor, geçiyor ki, bundan nesnelerin çokluğu doğuyor?" sorusunu Thales'te henüz bulamıyoruz. Bunu da anlamak güç değil. Thales ile onun hemen ardından gelenlerin öğretilerine bugün *hylozoizm* deniyor (Yunancada hylé = madde, zoon = canlı demektir, dolayı-

sıyla canlı madde anlayışı). Demek ki, Miletli filozoflar doğayı açıklamalarına temel olarak canlı bir maddeyi almışlardır. Ancak bu kavramı yanlış anlamamalıdır. Thales, bu anlayışında, canlı ile cansız arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırıp, bunları daha yüksek bir birlik içinde kavratacak bir kavramı ileri sürmeye kalkmıyor. Bu karşıtlık, onun için henüz bir sorun değil. Sözünü ettiği madde, onun için kendiliğinden canlıdır. Bu madde kendiliğinden değişebilir, türlü biçimlere girebilir, yaratıcı bir şey bu. Thales'in "Her şey tanrılarla dolu" demiş olduğunu Aristoteles'ten öğreniyoruz. Bu da şu demek: Her şey canlıdır, her şey, içinde tanrısal bir yaratıcı gücü taşıyan su ile doludur. Thales bir de mıknatıs ile elektriklendirilmiş kehribarın "ruh" taşıdığını söylermiş. Mıknatıs gibi etkin olan her şey yaratıcıdır, canlıdır, ruhludur. Ancak sonraları birbirinden ayırt edilecek bu "canlı" ve "ruhlu" kavramları, ilkin özdeştiler ve başlangıçta anamaddenin değişme yeteneğini anlatmak, bundan çeşitli varlıkların nasıl meydana geldiğini açıklamak için kullanılmışlardır.

Anaximandros

İlk filozoflardan ikincisi *Anaximandros*'tur. O da Miletli. Thales'ten bir sonraki kuşaktan. Onun öğrencisi, sonra da ardılı (halefi) olmuş. Güneş saatini bulduğu, ilk haritayı çizdiği söylenir. "*Peri physeos* = Doğa üzerine" adlı bir yapıtı varmış. Bu konuda bu adla yazılmış ilk yapıtmış bu.

Anaximandros da, Thales gibi, arkhé sorununu üzerinde durmuştur. O da varolanların kökeninin, anamaddenin ne olduğunu soruyor. Ona göre ilk-maddenin sonsuz, tükenmez olması gerekir, çünkü ilk-madde sonsuz yaratmasında sınırsız ve tükenmez olduğunu gösteriyor. Thales de yeri çevreleyen sonsuz ve sınırsız Okeanos'ta anamaddeyi bulmuştu. Ama *sonsuz kavramını* ilkin açık olarak belirleyip, bunu maddeye yükleyen Anaximandros olmuştur. Bu sonsuz ilk-maddeye o *Apeiron* (=sınırı olmayan) adını vermiştir. Ancak, Anaximandros anamaddeye yalnız sonsuzluk niteliğini yüklemekle kalmıyor, daha da ileri gidiyor: İlk-madde yalnız sonsuz değildir, *sonsuz olandır* da; çünkü ona, daha yakın olan başka bir belirlenim yüklenemez. Thales ilk-maddeyi su ile, demek ki belli, bilinen bir madde ile bir tutmuştu. Anaximandros'a göre ise, bunu yapamayız, çünkü her belli, belirli şey sonlu ve sınırlıdır da, yani karşıtı ile sınırlanmıştır: Sıcak soğuk ile, sıvı olan katı olanla, aydınlık karanlıkla, vb. sınırlanmıştır. Her belirli olan, dolaylısıyla sonlu ve sınırlı olan şey, meydana gelmiş olan bir şeydir – sıcak soğuktan, sıvı katıdan oluşur – ve yeniden karşıtına döner. Böylece, birbirinin karşıtı olan şeylerden biri, öteki karşısında zaman zaman ağır basar; bu da, bunların içinden çıktıkları sonsuz anamadde içinde yeniden arınmalarına kadar sürer.

Apeiron anlayışından Anaximandros çok özgün bir doğa görüşü geliştirmiştir: Apeiron'dan önce sıcak ile soğuk oluşmuştur. Sıcak, başlangıçta soğuk ve karanlık olanı (biçimlenmekte olan yeri) bir alev küresi olarak bir kabuk gibi sarmıştı. Soğuk'tan iki karşıt: katı ile sıvı doğmuştur. Sıvı'dan, yeri çevreleyen alev küresinin sıcaklığı yüzünden, buğular yükselip alev küresini halka-

lara, ateşle dolu olan hava tekerleklerine bölmüşlerdir. Bu tekerlekler de birtakım deliklerinden – güneş, ay – alevler saçarlar. Böylece hava (buğu) ile ateşin birleşmesinden gök meydana gelmiştir. Yer, Thales'in düşündüğü gibi, düz tepsi biçiminde değil, bir silindir, yuvarlak bir sütun biçimindedir ve boşlukta serbest olarak durur; gök de yerin etrafında döner. Yer, önce denizle kaplı idi, yeryüzünde ilk meydana gelen canlılar da, suda yaşayan, balık gibi yaratıklardı. (Anaximandros, deniz hayvanlarının fosillerini herhalde görmüş olacak.) İnsan da, sonra, balığa benzeyen bu ilk canlılardan türemiştir; çünkü yardıma muhtaç bir çocukluk çağı geçirmek zorunda olan insanın, yeryüzünün bu ilk devirlerinde yaşamış olmasına olanak yoktur.

Anaximandros'un bu açıklamalarından açıkça şunu görüyoruz: Doğada karşılaştığımız çeşitli ve karmaşık olayları, burada tek, yalın bir temele bağlamak denemesi yapılmaktadır. Anaximandros'u tam bir düşünür yapan da budur; bu yalınlaştırıcı açıklama denemesi, onun gerçekteki çokluğu düşüncede bir birliğe bağlamak istemesidir.

Anaximenes

Milet okulu'nun, bu ilk doğa felsefesi çığrının üçüncü ve sonuncu düşünürü olarak da *Anaximenes* gösterilir. Anaximandros'un öğrencisi imiş, ondan bir kuşak da gençmiş. Yapıtı, İlkçağın geç dönemlerinde de biliniyormuş.

Anaximenes de arkhé sorunu üzerinde durur; o da, Anaximandros gibi, anamaddenin, bu varlık temelinin birlikli ve sonsuz olması gerektiğini söyler. Ama bu sonsuz şeyi, o da, Thales gibi, belirli bir şeyle bir tutar: Ona göre ilk -madde *hava*'dır. Hava, sonsuz bir hava denizi olarak evreni kuşatır ve yer de bu hava denizinde düz bir tepsi gibi yüzer. Düşünmede atılgan olma bakımından Anaximenes, Anaximandros'a yetişemiyor. Soyut bir ilke olan Apeiron'un yerine somut bir şeyi, hava'yı koymakla, doğa tasarımı da, Anaximandros'unkine göre, bir gerileme sayılabilir – felsefe bakımından.

Yalnız Anaximenes'in iki anlayışı var ki, felsefeye *iki yeni görüş* olarak girip yerleşmişlerdir:

1. Anaximenes, "bir hava (soluk) olan *ruhumuz – psykhé* – bizi nasıl ayakta tutuyorsa, bunun gibi, bütün evreni (kosmos) de soluk ve hava sarıp tutar," diyor. Böylece, *ruh kavramı* felsefede ilk defa olarak ortaya çıkmış oluyor. Burada ruh, insanın canlı vücudunu ayakta tutan, daha doğrusu bir arada tutan, onu *canlı* kılan, onun cansız bir yığın olarak dağılmasını önleyen "şey"dir; burada ruh, yaşam diye, canlı vücudu cansızdan ayıran diye anlaşılıyor ve soluk ile bir tutulduğu için, maddi bir şey olarak düşünülüyor tabii. İmdi nasıl hava – soluk – olan ruh, insanın vücudunu cansız bir madde olarak dağılmaktan koruyorsa, bunun gibi, hava da evrenin bütününü, onun düzenini ayakta tutar. Hava: canlı, canlandıran şey, etkin olan bir ilke. Onun bu canlılığı, etkinliği olmasaydı, evren, sadece, ölü, dağılan bir yığın olurdu; boyuna yeni biçimler alan, kendini canlı olarak değiştiren yaratıcı bir varlık olmazdı.

2. Bütün nesnelerin kendisinden çıkmış olduğu madde, anamadde kavramının yavaş yavaş belirdiğini yukarıda söylemiştik. Bu "madde", önce, Thales'te olduğu gibi, kendinden değişmekte olan bir canlı varlık gibi düşünülür ve bu arada cansız madde ile canlı arasında bir ayırma yapılmaz. Bu ayırma, ilk olarak, Anaximenes'te belirmeye başlamıştır. O, anamaddenin canlı olması gerektiğini düşünmekle, "madde" kavramının belirlenmesine doğru önemli bir adım atmış oluyordu. Thales, suyu sadece cansız bir madde değil de, canlı gibi değişebilen bir varlık saydığı için, "bu anamaddeden nasıl oluyor da veya ne gibi bir süreçle nesnelerin çokluğu meydan gelebiliyor?" sorusunu sormak gereksemesini duymamıştı. Anaximenes'te ise, bu soru artık ortaya konuluyor. Çünkü Anaximenes havayı, hayatın ve ruhun asıl maddesi saymakla, genel olarak madde kavramı da, kendisinde bir şeyler olan, bir şeyler geçen madde kavramı belirmiş, bununla da bu maddede olup bitenler üzerinde, maddedeki *süreç* üzerinde bir düşünmeye yol açılmış oluyordu. Gerçekten Anaximenes bu soru üzerinde durup düşünmüştür. Kendi kendisiyle aynı kalıp değişmeyen, bununla birlikte bir yığın kılığa giren anamaddedeki bu süreç, bu değişme nasıl oluyor? Anaximenes'in öğrettiğine göre: Hava, yoğunlaşma ve gevşemesi ile çeşitli nesnelere dönüşür: genişlemesi ve gevşemesiyle ateş olur; yoğunlaşmasıyla rüzgârlar, bulutlar meydana gelir; bulutlardan su, sudan toprak, yüksek bir yoğunlaşma derecesinde de taşlar meydana gelir. Böylece, ateş, sıvı ve katı – maddenin bu üç ana biçimi – özü bakımından hep kendisiyle aynı kalan tek bir anamaddenin çeşitli *yoğunlaşma* ve *gevşeme* evrelerinden başka bir şey değildir. Bütün varolanlar bu anamaddeden kurulmuşlardır ve her şey onun bu anlatılan değişmeleri yüzünden oluşur.

Anaximenes, Milet okulunun son filozofudur. Milet 494 yılında Perslerin eline geçince, bu çığırın buradaki gelişmesi de sona ermiş oldu. Ama, İonia doğa felsefesi, kısa zamanda doğduğu şehrin sınırları dışına da taştı: Anaximenes'in verdiği biçimiyle başka yerlere yayıldı. Nitekim Herakleitos, Pythagoras, Xenophanes Miletlilerin öğretisini biliyorlardı ve onların aracılığıyla bu felsefe, sonra Güney İtalya ve Yunan anayurduna da ulaşacaktır.

Herakleitos

İonia filozoflarından dördüncüsü, Milet'e uzak olmayan bir kentte, *Ephesos*'ta[1] doğup yetişmiş olan Herakleitos'tur. Aşağı-yukarı 540-480 yılları arasında yaşadığı hesaplandığına göre[2], Herakleitos Miletli filozoflardan daha genç, Ephesos'un aristokrat bir ailesinden. Yalnız soyca aristokrat değil, düşüncesi de aristokrat. Yapıtı çok güç anlaşılır, karanlık bir üslup ile, özdeyişler biçiminde yazılıymış. Onun için İlkçağ'da ona "Karanlık Herakleitos" denmiştir. Bu karanlık, düşüncelerinin bulanıklığından ya da bunlara uygun anlatım biçimini bulamayışından ileri gelmez; o, bu karanlığı bile bile yapmış, belki de yapıtını

1. Ephesos (Efes), bugünkü Selçuk, Milet'in kuzeydoğusunda.
2. Bu hesaplar kesin değil; bu ilk devirler için bilgimiz henüz karanlık, kopuk kopuk.

çok kişiler okumaya kalkışmasınlar diye. Yurdunun politik -sosyal gelişmesini beğenmeyip köşeye çekilen, bu yalnızlığı içinde varlıkların özünü kavramaya çalışan Herakleitos, *yığını* hor görür. Ona göre yığın anlayışsızdır, her şeyin dış yönüne takılıp kalır, boş inançlar içinde yuvarlanıp gider.

Herakleitos'un da başlıca ilgisi, Miletliler gibi, *varlık sorununa* yönelmiştir. O da, *öz varlığın* bütün değişiklikler içinde birliğini yitirmeyen o gerçek varlığın, o ana maddenin (arkhé) ne olduğunu araştırır. On göre, evrenin temel maddesi *ateş*'tir. Ateş, bütün varolanların ilk gerçek temelidir, bütün karşıtların birliğidir, içinde bütün karşıtların eridiği birliktir.

Varlık sorununa verilen bu yanıtta, Milletlilerinki ile, bir Anaximenes'inkiyle karşılaştırılırsa, pek bir yenilik yok. Burada bir madde yerine başka bir madde, hava yerine ateş konmaktadır. Ancak, Herakleitos'un bu savını kanıtlayışı yakından incelendikte, onun düşüncesiyle Miletlilerinki arasında temelli bir ayrılık olduğu görülür. Miletli filozoflar anamaddeyi kalıcı, kendi kendisiyle özdeş bir şey, doğanın değişmeyen tözü sayıyorlardı. Onlar için bu kalıcı töz, doğada en temelli, en önemli olandır, gerçek physis, asıl doğa budur, bu değişmeyip kalan şeydir. Buna karşılık Herakleitos, şunu belirtmekten usanmaz: Evren boyuna akan bir *süreçtir*, başı sonu olmayan bir *değişmedir*, hiç durmayan bu değişme içinde kalan, sürüp giden hiçbir şey yoktur. *Panta rei* – her şey akar: bu onun anagörüşü. İşte ateşin ilk-madde (arkhé) olduğu düşüncesine de Herakleitos buradan varıyor. Örneğin bir tahtayı yakıp kemiren alevin, yakından bakıldıkta, boyuna ilerleyen bir süreç olduğu görülür; alev, tahtayı boyuna yakıp kemirir, onu boyuna duman ve buğuya çevirir. Evren de böyle tükenmez canlı bir ateştir, sürekli bir yanma sürecidir. Daha doğrusu, dönümlü (periodik) bir süreçtir bu. Bunda, sürekli olarak, bir "yokuş yukarı" çıkaran, bir de "yokuş aşağı" indiren yol vardır. Evren ateşten meydana gelmiştir ve burada olup bitenlerin sonundaki bir "Büyük Yıl" da yeniden ateş tarafından kemirilecektir – yeniden doğmak için. Bu, böylece, nöbetleşe, dönümlü olarak hiç tükenmeden sürüp gider.

Bu sürekli oluş içinde durucu, kalıcı bir şey bulduğumuzu sanırsak, Herakleitos'a göre, bu, bir yanılmadır, bir aldanmadır. "Aynı ırmakta iki kez yıkanamayız. İkinci kez girdiğimizde bu ırmak büsbütün başka bir ırmaktır artık. Bu arada akıp giden sular onu başka bir ırmak yapmışlardır". Karşımızda "ayın şey"in bulunduğunu sandığımız her yerde durum böyledir. Kalıcı şeyler varmış sanısına kapılmamız, değişmenin kuralsız değil de, belli bir düzene, belli bir ölçü ve *yasaya* göre olması yüzündendir. Bu ölçüye, bu yasaya Herakleitos *Logos* diyor. Evrende egemen olan yasadır, düzen ve akıldır (Logos).

Evren bize, bir yandan sürüp giden bir devinme, öbür yandan da karşıt şeylerin sonu gelmez bir savaşı olarak görünür. Bu *karşıtlar* ile bunların arasındaki *savaş* olmasaydı, evrende nesneler de olmazdı. Çünkü nesneler, dönümlü ilerleyen bir yanma sürecinin evreleridir, savaşa egemen olan yasanın karşıtları uzlaştırmasından meydana gelmiş olan uyumlardır, birliklerdir. Dolayısıyla, "savaş her şeyin babasıdır"; savaşı kaldırırsak dünyadaki bütün şeyler de ortadan kalkar.

Evrenin bu yasasını, Logos'u bilmek, tanımak aklın ödevidir. Logos'u tanıyıp öğrenen kimse de doğadaki bu akıl yasasını kendi eylemine de *ölçü* olarak alacaktır; eylemine aklı kılavuz yapmakla da bu kimse, "*genel*"e bağlanmış olacaktır – bunlar, Herakleitos'un, metafiziğinden çıkardığı ahlak görüşleri.

Evrende tanrısal bir aklın (Logos) egemen olduğu öğretisi ile Herakleitos *pantheizme* yaklaşmıştır. Gerçi pantheizm, Sokrates'den önceki bütün doğa filozoflarının az veya çok bir özelliğidir; ancak pantheizm Herakleitos'ta Miletlilerden daha bir bilinçli olarak belirmektedir. Bu pantheist logos öğretisiyle Herakleitos, sonra, Stoa felsefesine örneklik edecektir; Stoalılar onu, kendilerinden önceki filozofların en büyüğü sayacaklardır.

Durup kalan bir varlığın olmadığı, sadece bir oluşun olduğu, her nesnenin sürekli bir değişme içinde bulunduğu ve bu arada karşıtlarını içine aldığı öğretisinden, bir obje için salt doğru bir yargının olamayacağı mantıksal sonucu çıkarılabilir; nitekim Sofistler bu sonucu çıkarıp şüpheciliğe varmışlardır. Herakleitos'un kendisi hiçbir yerde bu sonucu çıkarmamıştır. Ama onun çığrında yürüyenler buna doğru gitmiş gibidirler. Bunun dışında bunlar, ustalarının öğretisine önemli bir şey katamamışa benziyorlar.

Herakleitos'un öğretisinin tam karşıtını *Elea* adını taşıyan felsefe çığrında bulacağız. Bu çığrın başı olan *Parmenides*'in düşünceleri – adı anılmıyorsa da – açık olarak Herakleitos'a karşı bir polemiktir. Bu iki öğreti arasındaki ayrılık, felsefe tarihinin görüp bildiği ilk gerçek karşıtlıktır; genel olarak da metafiziğin en temelli ayrılıklarından biridir.

Xenophanes

Doğrudan doğruya Elea okuluna geçmeden önce, bu çığırla, gevşek de olsa, bir ilgisi olan bir düşünürü, *Xenophanes*'i görelim. Herakleitos'un çağdaşı olan Xenophanes (aşağı yukarı 569-477 arasında yaşamıştır), Kolophonludur*. Bir filozof olmaktan çok, din bakımından bir öğretici. Eserinden kalan bir parçadan öğrendiğimize göre, 25 yaşında iken – belki de Perslerin gelmesi üzerine – İonia'daki yurdunu bırakarak Güney İtalya'ya gelmiş, burada gezici bir ozan yaşayışı sürmüş.

Öğretici nitelikteki koşuğundan kalan parçalarından Xenophanes'in, halk dininin tanrıları insan gibi tasarlamasıyla savaştığını görüyoruz. Bu, onun gördüğü başlıca iş. Tanrıların bu insanlaştırılması – anthropomorphism – Homeros ile Hesiedos'ta yüksek edebi bir biçim de kazanmıştı ve bunların Yunan eğitiminde çok önemli bir yerleri vardı. Xenophanes şöyle diyor: "Homeros ile Hesiodos, ölümlüler (insanlar) arasında suç sayılan, utanılan bütün şeyleri tanrılara da yüklemişlerdir. Tanrılar hırsızlık ederler, yalan söylerler, eşlerini aldatırlar. Sonra: ölümlüler sanıyorlar ki, tanrılar da kendileri gibi

* Kolophon: Bugünkü Değirmendere, İzmir ile Efes arasında.

doğmuşlardır, kendileri gibi giyinirler, kendilerinin biçimindedirler. Nitekim Habeşler tanrılarını kendileri gibi kara ve yassı burunlu; Trakyalılar sarışın ve mavi gözlü diye düşünürler. Böyle olunca, atların, arslanların elleri olup da resim yapabilselerdi, atlar tanrılarını at gibi, arslanlar da arslan gibi çizeceklerdi. Oysa, tanrılar ne arslan biçimindedirler, ne zenciler gibidirler, ne de Yunan heykellerinde olduğu gibi insan kılığındadırlar". Halk dininin tanrıları insan biçiminde tasarlanmasına karşı, Xenophanes kendi tanrı tasarımını koyar. Bu, *arınmış bir tanrıdır.* Ona göre: "*Bir Tanrı* vardır; bu, tanrılar ve insanların en ulusudur; ne biçimi, ne de düşünmesi bakımından ölümlülere benzer; bu tek Tanrı baştan aşağı işitmedir, baştan aşağı düşünmedir; her şeyi düşünceleriyle hiç zahmetsiz yönetir".

Xenophanes'in bu tanrı tasarımı, *tektanrıcılığa* (monotheism) doğru atılmış bir adımdır. Onun açtığı bu yolda, bundan sonra başlıca Yunan filozofları da yürüyecek, anthropomorph tanrı görüşüyle savaşma, Sokrates ve Platon üzerinden geçerek, Antik Çağın sonuna kadar sürecektir.

Aristoteles'in bildirdiğine göre, hayatının son yıllarında Xenophanes, bir aralık, o zamanlar yeni kurulmuş olan Güney İtalya'daki Elea şehrinde oturmuş ve sonraları Elea adını taşıyacak olan bir felsefe çığırını kuran Parmenides'in öğretmeni olmuş.

Parmenides

Parmenides (doğumu aşağı yukarı 540 yılında), yalnız çığır kuran bir filozof değil, yurdu Elea'da devlet adamı, kanun koyucu olarak da önemli bir rol oynamış. İleri yaşlarında öğrencisi Zenon ile birlikte Atina'ya gitmiş, o zamanlar henüz genç olan Sokrates ile tanışmış. Öğretisinde, Anaximenes, Xenophanes ve Pythagorasçılardan gelen etkiler var. Ama bunların yanında, büsbütün yeni olan bir çizgi de var onda: *Dialektik*'e, yani salt kavramlarla çalışmaya bir eğilim. Parmenides, Yunan mantık ve dialektiğinin babasıdır.

"Doğru (aletheia) ve Sanı (doxa) üzerine" bir araştırma olan yapıtının başında, Güneş Kızları, filozofu her şeyi bilen Tanrıçaya götürmektedirler; Tanrıça ona bilgeliği, yaşamanın o biricik doğru yolunu öğretecektir. Filozof, ondan iki şey öğrenip ölümlülere bildirecek: Tam ve son doğru ile içlerinde gerçekten inanılabilecek hiçbir şey bulunmayan insanların sanılarını. Öğretici (didaktik) ve manzum olan yapıt da, buna göre, iki bölüme ayrılır: "Doğru'ya giden yol" ile "Sanılara götüren yol".

Birinci bölümde, biricik doğru olan "*Bir Varlık*" incelenir. Bu mantıklaştırılmış bir metafizik. Bir Varlık'ın dışındaki her şey bir yanılmadır, bir aldanmadır. İkinci bölümde kosmoloji ele alınır. Miletlilerinki gibi olan bir doğa felsefesi bu. Burada, örneğin, gelip geçici şeylerin dünyasının (doğa = physis) iki etkenin birlikte çalışmasından meydana geldiği söyleniyor: Hafif ve aydınlık olan ateş ile ağır ve karanlık olan gece'den. Bu dünyanın bilgisi ikinci derecededir, çünkü gerçek olmayan bir dünyanın bilgisidir bu.

Birinci bölümde, şu sonuca varılır: *Bir Varlık vardır* – Esti gar einai – Par-

menides buna, kısaca, *Bir, Bir olan* da der. Bir birliktir o, kendi içine kapalıdır, doğmamıştır, yok olmayacaktır, değişmez, bölünmez, yoğunlaşmaz, seyrekleşmez. Bunun karşıtı olan her görüş, varolmayanı var diye göstermek zorunda kalır, bu da olamaz. Çünkü Varolan meydana gelmiş bir şey olsaydı, varolmayan bir şeyden doğmuş olması gerekirdi, böylece varolmayan gerçekten varolmuş olacaktır. Yok olsaydı, yerine varolmayan geçecektir. Değişme de, hiç olmazsa belli bir yönüyle, bir meydana gelme ile bir yok olmadır. Bölünebilir olsaydı Varlık, bölümlerinin arasına bir varolmayan girerdi. Yoğunlaşma ile seyrekleşmede de böyledir: Yoğunlaşma ile seyrekleşme, bir maddenin az ya da çok bir bölümünün bir araya birikmesi demektir. İmdi bilginin amacı ve ödevi: *Varolanı düşünmektir;* yanılması da: Varolan içinde varolmayanı düşünmeye, bunu varsaymaya kalkışmasıdır. "Yalnız Varolan vardır ve ancak bu düşünülebilir: Varolmayan yoktur ve düşünülemez de." Bu, Parmenides'in ana-önermesidir. Varolmayan derken de Parmenides, belli bir şeyi, az çok açık olarak göz önünde bulundurmaktadır: Boş uzayı. Bir de şunu belirtelim: Parmenides'in Bir Olan'ı, kendisinden önceki filozoflarda olduğu gibi, *cisimsel* nitelikte bir şeydir. Bunu Parmenides, kendi içine kapalı, birliği olan "küre biçiminde" diye düşünür.

Şimdiye kadarki filozofların doğa açıklamaları hep deney ve düşünmeye, başka bir deyişle, belli birtakım *deneylerin düşünme ile işlenmesine* dayanıyordu. Parmenides'te ilk olarak, deney bir yana bırakılıyor, *salt düşünme ile* – Varlık üzerinde yalnız düşünmekle – Varolanın nitelikleri türetilmeye çalışılıyor. Varlık'ın özü gereği, meydana gelmemiş, değişmez, bölünmez olduğu sonucuna bu yolla varılıyor. Bu arada, Anaximandros, anamaddenin öncesiz, sonsuz – Apeiron – olduğunu söylemekle, Elealılara biraz olsun öncülük etmiştir denilebilir.

Deneyin bir yana bırakılması, Varolanın bilgisinin salt düşünceden, salt akıldan çıkarılmak istenmesi, deney ile bir *çelişmeye vardırmıştır;* çünkü deney hareket eden, değişen, meydana gelip yok olan şeylerin renkli bir çokluğunu karşımıza çıkarır. Parmenides ise boyuna değişen çokluk karşısında, bunun tam karşıtı olan bir şeyi, kendi içine kapalı, hep olduğu gibi kalan bir birliği koyar. Ama Parmenides'e göre o çokluk bir aldanma, bir yanılmadır. – Durmadan değişmeyi, dolayısıyla çokluğu asıl gerçek sayan Herakleitos ile tam bir karşıtlık var burada – Bu çokluğu bize gösteren de *duyulardır,* onun için duyular bizi yanıltırlar; duyu algıları bilginin yanlış kaynağıdır. O tek ve gerçek Varolanı kavratan ise düşünmedir, dolayısıyla da bilginin doğru yoluna *düşünme* ile girilir.

Bundan önceki felsefelerin göz önünde bulundurduğu amaç, deney dünyasının inandırıcı bir açıklamasını yapmaktı – deney dünyasındaki nesnelerin çokluğu, çeşitliliği bir kökten türetilmek isteniyordu. Parmenides'in öğretisi bunu gözden kaçırmıştır; ama Elealıların Bir'i ile de deney dünyasında hiçbir şey açıklanamaz olmuştur. Onun için Elea felsefesi verimli bir doğa bilimi doğrultusunda değil de, salt düşünce planında kalan *dialektik-lojik* bir yönde gelişebilirdi. Gerçekten de, Parmenides'in öğrencisi olan Zenon'da, bu öğretinin bu yönden ileriye götürüldüğünü görüyoruz.

Elealı Zenon

Aristoteles'e göre *Elealı Zenon* (yaklaşık olarak 490-430), düşüncenin düştüğü gelişmeler öğretisi anlamındaki dialektik'in bulucusudur. Zenon, Parmenides'in Bir Olan'ın biricik gerçek varlık olduğu öğretisini, *çokluğu ve hareketi* varsaymanın düşünülemeyeceğini, böyle bir düşüncenin *çelişmelere* sürükleyeceğini göstermeye çalışmakla desteklemiştir. Bunu da o, çokluğa ve harekete karşı ileri sürdüğü pek ün salmış olan *kanıtlarıyla* yapmıştır. Bu kanıtlarda, sonsuz bölünebilen bir uzay ve zamanı kabul etmenin, bizi nasıl bir yığın güçlükle karşılaştırdığı göstermek istenilir.

Çokluğun olamayacağını gösteren kanıtlardan birine göre: Nesneler bir çokluk iseler, hem sonsuz küçük, hem de sonsuz büyüktürler. Çünkü varolanı böler de, bu böldüğümüz parçaların artık bölünemez noktalar olduğunu düşünürsek, bunlar büyüklüğü olmayan bir hiç olurlar; bir araya getirirsek bunları, yine olumlu bir büyüklük elde edemeyiz; büyüklüğü olmayan bir şeyin kendisine eklenmesiyle hiçbir şey, büyüklük bakımından bir şey kazanmaz. Bu parçaları uzamlı – uzayda yer kaplıyorlar – diye düşünürsek, çoğun bir araya gelmesiyle sonsuz bir büyüklük meydana gelecektir. İkinci bir kanıta göre: Nesneler çok iseler, sayıca hem sonlu, hem de sonsuz olurlar. Sayıca sonludurlar, çünkü ne kadar iseler o kadar olacaklardır, daha çok ya da daha az olamayacaklardır. Sayıca sonsuzdurlar da nesneler, çünkü boyuna birbirlerini sınırlarlar, böylece de kendilerini başka nesnelerden ayırırlar; bu başka nesnelerin kendileri de yine yakınlarındaki nesnelerle sınırlanırlar ve bu böyle sürüp gider. Üçüncü bir kanıtta Zenon "her şey uzaydadır" deyince uzayın da bir uzay içinde bulunması, uzayın içinde bulunduğu bu uzayın da yine bir uzayda bulunması gerekir diyor; bu da böylece sonsuzluğa kadar gider.

Hareketin gerçekliğine karşı Zenon'un ileri sürmüş olduğu kanıtları Aristoteles'ten öğreniyoruz. Bunların arasında en çok bilineni, Akhilleus ile kaplumbağa arasındaki yarış kanıtıdır. Bu yarışta, kendisinden biraz önce yola çıkan kaplumbağaya Akhilleus hiçbir zaman yetişemeyecektir, çünkü başlangıçtaki kaplumbağa ile kendi arasındaki mesafeyi koşmak için geçen zaman içinde kaplumbağa, az da olsa, biraz ilerlemiş olacaktır. Akhilleus'un bir de bu aralığı koşması gerekecektir, ama bu arada kaplumbağa, pek az da olsa, yine biraz ilerlemişti; bu böyle sonsuzluğa kadar gider. Bu kanıtın özünü bir başka kanıtta daha iyi görebiliyoruz: "Bir koşu pistinin sonuna hiçbir zaman ulaşamazsın", çünkü pistin önce yarısını, bu yarısının da ama yine yarısını, bu yarısının da yarısının yine yarısını geride bırakmak zorundasın, bu da böyle sonsuzluğa kadar gider. Sonlu bir zaman içinde sonsuz sayıdaki uzay aralıkları nasıl geçilebilir? Bir başka kanıt: "Uçan ok durmaktadır", çünkü bu ok her anda belli bir noktada bulunacaktır; belli bir noktada bulunmak demek de durmak demektir; ama hareketinin her bir anında duruyorsa, ok, yolunun bütününde de durmaktadır. Şu son kanıt da hareketin göreliğine – relatifliğine – dayanmaktadır: Belli bir noktalar dizisi, biri durmakta olan, öteki de ters doğrultuda ilerleyen iki dizinin yanından geçerse, aynı zaman içinde hem büyük, hem de küçük bir mesafeyi geçmiş olacaktır, yani bu dizinin aynı zaman

içinde çeşitli hızları olacaktır, hareketini duran ya da ters doğrultuda ilerleyen dizi ile ölçüştürdüğümüze göre.

Zenon'un bu keskin *antinomia*'ları, tabii, yalnız şunu göstermek için: Varolanı bir çokluk ve hareket diye düşünürsek çelişmelere düşeriz, öyle ise Varolan ancak "bir" ve hareketsiz olabilir.

Pythagoras

Elea okulunun kendisinden sonraki dönem üzerinde derin ve sürekli bir etkisi olmuştur, bu arada özellikle tanımlarının kesinliği ve tutarlılığı hep örnek olmuştur. Ama kavramlarının doğa bilimi için verimsiz olması, birtakım sorunları da ortaya koymuştur. Bu sorunları çözmek için bundan sonra yapılacak denemelere geçmeden önce başka bir felsefe çığrını, *Pythagorasçı felsefeyi* görelim. Bu çığrın başlangıcı Yunan felsefesinin hemen başlarındadır, öbür yandan da Sokrates'ten önceki çığırlar arasında en uzun yaşayanıdır.

Bu çığrın kurucusu Pythagoras'ın kişiliği sonraları öylesine efsaneye bürünmüştür ki, bu yüzden hayat ve öğretisi üzerine güvenilir, kesin bilgiler edinmek çok güç. Daha Aristoteles bile, "Pythagorasçıların felsefesi" diyor. Bu da onun elinde bile doğrudan doğruya Pythagoras'ın kendisinden kalmış ne bir yazının, ne de inanılır bir bildirinin bulunmadığını gösterir.

Bildiğimize göre, *Pythagoras* (580-500 aralarında) Samoslu (Sisam adasından) imiş, genç yaşında Güney İtalya'ya göçmüş. Burada Kroton şehrinde yerleşip gizli bir *din tarikatı* kurmuş. 6. Yüzyılın ortalarında Yunanistan'da yayılmaya başlayan bir dinin, efsanevi şarkıcı *Orpheus*'un kurduğu *Orphik* kültün çok etkisinde kalmış. Ruhun göçtüğüne, doğuşların dönümlü (periodik) olduğuna, bedenden ayrılan bir ruhun insan ve hayvan bedenlerine girdiğine inanma, Trakya Dionysos'una tapan Orphiklerin başlıca inançlarıdır. Bu inançlara sıkı sıkıya bağlı olan Orphikler, disiplinli, perhizli bir hayat sürerler; örneğin, yakınlarından birinin ruhu bir hayvan kalıbında da yer alabilir düşüncesiyle et yemezler, doğuşların çemberinden kurtulmak için maddi zevklerden uzak dururlar. İşte bütün bu inançları ve yaşama biçimlerini, başlangıçta daha çok bir din tarikatı gibi olan Pythagorasçılarda da buluruz. Bu tarikat, siyasi bir rol de oynamıştır, özellikle Kroton şehrinde. Bir aralık burada başa da geçmiş, ama kanlı bir ayaklanma ile yıkılıp darmadağın olmuş. Pythagorasçılar aslında bir din topluluğu ama, başlangıçtan beri *bilim* ve *sanat* ile de yakından ilgilenmişler, bu arada *matematik* ve *musiki* ile çok uğraşmışlardır. Matematik ile musiki arasında bir bağlantı da kurmuşlar. Pythagoras'ın kendisi, ses perdesi ile tel uzunluğu arasında bir ilişkinin olduğunu bulmuş. Ondan sonrakiler sayı oranlarında seslerin gizli bağlantılarını aramaya girişip bir sesin niteliği ile ses dizisindeki yerini bu sese karşılık olan sayının niteliği ve sayılar dizisindeki yeri ile bir tutmuşlar.

Matematik ile böylesine yakından uğraşan Pythagorasçılar, sayılardan edindikleri bilgileri genelleştirerek *sayıları* bütün varlığın ilkeleri (arkhé) yapmışlardır. Örneğin, belli bir sayı belli nitelikleriyle adalettir, bir başka sayı ruhtur, bir başkası akıldır vb. Böylece her şey için sayılarda bir karşılık bulmuşlardır.

Musikideki uyum (harmonia) yasalarının sayılarla anlatılabileceğini gördüklerinden ve bütün olayların sayılara tabii bir yakınlığı olduğunu anladıklarından sayı öğelerinin bütün varlıkların da öğesi olduğu düşüncesine varmışlardır. Onlara göre, nesnelerin özü, gerçeği, *varlığın anamaddesi* (arkhé) *sayıdır.* Kendilerinden önce anamadde olarak hep maddi bir şey: su, hava ya da ateş ileri sürülmüştü. İlk bakışta Pythagorasçıların sayısı ile, maddi olmayan bir şeyin varlıkların ilk nedeni, evrenin temeli yapılmakta olduğu sanılabilir. Ancak, ilk Pythagorasçılar sayının ideal yapısını henüz bilmezler, onlar da sayıyı *cisimsel* bir şey diye tasarlarlar.

Nitekim kosmoloji sorusuna, "sayılardan nesneler nasıl meydana geliyor?" sorusuna verilen yanıtta, sayıların cisimsel birer etken olduklarını görüyoruz. Sayıların kendisi, tek ile çiftten ya da *"sınırsız"* ile *"sınırlayan"*dan kurulmuşlardır. Bu temel karşıtlığı Pythagorasçılar şu on karşıt çiftte bulduklarını sanırlar: Tek-çift, bir-çok, sağ-sol, erkek-dişi, duran-kımıldayan, doğru-eğri, aydınlık-karanlık, iyi-kötü, kare-dikdörtgen. Pythagorasçıların dünya görüşü *dualist:* sınırlının, tekin, yetkin ile iyinin karşısında sınırsız, çift, yetkin olmayan ile kötü var. Ama nasıl sayıların temel birimi olan "bir" hem tek, hem çift sayı ise, onda her iki ilke de nasıl bir araya gelip birleşmiş bulunuyorsa, bunun gibi karşıtlar da evrende bir *uyum*'a varırlar; evren bir sayı uyumudur. Bu gibi şemalarda Pythagorasçılar nesnelerin düzenini bir sayılar sistemi olarak temellendirmeye uğraşmışlardır. Bu arada bir sayı mistisizmine kaymışlarsa da, asıl göz önünde bulundurdukları, nesnelerin kalıcı, kavramsal düzenini bilmek denemesidir ve görüldüğü gibi, bu düzenin temelinde *matematik orantılar* olduğunu tasarlıyorlardı.

Pythagorasçıların bilim alanında en büyük başarıları *astronomidedir.* İlk defa olarak yeri, evrenin merkezi olmaktan çıkarmışlar, onu küre şeklinde düşünmüşler, yerin, evrenin ortasındaki görünmeyen merkezi ateşin etrafında dolandığını söylemişlerdir. Merkezi ateşin etrafında batıdan doğuya olmak üzere on tane gök cismi sphairos'lara (=saydam kürelere) takılmış olarak dönmektedir: Yer, karşıyer (bunu da göremeyiz), güneş, ay, o zaman bilinen beş gezegen ile duran yıldızlar gökü. Güneş tutulması, ay, yer ile güneşin arasına girince, ay tutulması da yerin ya da, karşıyerin gölgesi ay üzerine düşünce olur. Bütün hızlı giden şeyler bir ses çıkarırlar, dolayısıyla yıldızlar da bir ses çıkarırlar; bu sesin yüksekliği yıldızın merkezi ateşe olan uzaklığı ile orantılıdır. Böylece, göklerin de bir musikisi vardır, ama bunu sıradan ölümlüler işitemezler.

İlk Pythagorasçıların bu astronomi öğretisinden, yerin kendi ekseni ile güneşin etrafında döndüğü tasarımına, yani kısaca Kopernikus sistemine ulaştıran yol artık pek uzak değildi. Nitekim, gerçi bir hayli sonra, M.Ö. 3. yüzyılda *Pontuslu Herakleides* ile *Sisamlı Aristarkhos* bunu ileri sürmüşlerdir. Ama o zamanlarda – sonra ta Kopernikus'a kadar – Aristoteles'in geosentrik (yer ortada) görüşü ağır bastığı için bu anlayış yayılamamıştır.

Başlıca Pythagorasçılar: Karşıtlar öğretisinin temsilcisi bir hekim ve anatom olan *Alkmaion* ile Pythagoras tarikatı dağıldıktan sonra öğretiyi Attika'ya götüren Sokrates'in çağdaşı *Philolaos*'tur.

Yunan felsefesinin hemen başlangıçlarında varlık üzerine birbirine tam

karşıt olan iki anlayış belirmişti. Bir yandan da Parmenides varlığı hiç değişmeyen, duran bir birlik diye anlıyordu. Öbür yandan da Herakleitos için varlığın ana özelliği, asıl gerçeği hiç durmayan bir değişme olması idi. İlk öğretide çokluk ile oluşun gerçekliğine yer verilmez, ikincisinde de oluşu duran, kalan bir varlığa bağlamak denemesine girişilmez. Ama bir yandan *varlık* kavramı düşünce bakımından zorunlu bir postulattır, öbür yandan *oluş* da yadsınamayacak bir olgudur. Elealıların varlık kavramı tek yanlı lojik bir görüşten doğmuştu, yani salt düşünce ile varılmış olan bir kavramdı, dolayısıyla da empirik gerçeğin açıklanma ve kavranmasına hiç de elverişli değildi. İmdi bu iki karşıt öğreti bir *sorunu* ortaya çıkarmışlardı: Varlıktan oluşu açıklamak sorununu. Gerçi bu sorun arkhé kavramının ilk taslaklarında belirsiz olarak gizli idi, ilk çözüm denemelerinde de Parmenides ile Herakleitos'u uzlaştırma yoluna girilmeyecek, daha çok *duyulara* dayanılacak, duyuların gösterdikleri göz önünde bulundurulacaktır. Çünkü bu aradaki Yunan felsefesi, *bilimsel* bir nitelik kazanma yolunda olan bir *doğa felsefesidir* ve bir doğa felsefesi olarak da *deneye* bağlı olduğunu bilmektedir; bundan dolayı da Parmenides'in salt akılcı metafiziğini kendine aykırı bulmaktadır.

"Varlık'tan oluş'u nasıl açıklamalı?". Çözülmesi gereken başlıca sorun buydu. Bu dönem sözü geçen sorunu şu yolda çözmeyi denemiştir: Elealıların varlık kavramı doğa dünyasındaki *çokluğu* ve *değişmeyi* açıklamaya elverişli değil, çünkü tek bir varlık tasarlanıyor, bu da hareketsiz. İmdi, bu iki belirlenim *(bir-oluş ile hareket etmeyiş)* kaldırılmış, ama varlığın öteki belirlenimleri: meydana gelmemişliği, yok olmayacağı, nitelik bakımından değişmediği bırakılmıştır. Böylece de, çok sayıdaki varlıklardan, uzay içindeki hareketin yardımıyla, oluşu ve değişmeyi açıklamak olanağı elde edilmiştir. Bu doğa felsefesinin başlıca düşünürleri olan Empedokles'in, Leukippos'un – sonra da Demokritos'un – ve Anaxagoras'ın öğretileri bu temel üzerinde gelişmiştir. Göreceğiz ki, bu öğretilerin üçü de temel-madde (arkhé) görüşünde çokçudur (pluralist); bunlara göre ana-varlık bir tane değildir, *birçoktur* ve deney dünyasındaki nesneler, bu kendileri değişmeyen tözlerden birtakım *hareketlerle* meydana gelirler. Başka bir deyişle Empirik nesnelerin oluşmaları bu öğretilerde *mekanik* olarak – hareketlerle – açıklanır. Buna göre, bu dönemin doğa felsefesi Miletlilerinkinin karşıtıdır: Miletliler monistti, bunlar pluralist; Miletliler hylozoistti – anamadde canlı – bunlar mekanist – anamaddeden nesneler hareket yüzünden türerler. Sözü geçen üç öğreti bu anlatılan esasta birleşirler; birbirinden ayrılmaları, yalnız bir yandan anamaddelerin sayısı ile niteliği, öbür yandan da bunların hareketi ve hareket ettirici güce olan ilgileri bakımındandır.

Empedokles

Bu denemelerden ilkini *Empedokles* (yaklaşık olarak 492-432) yapmıştır. Empedokles Sicilya Adasının güney kıyılarında bulunan Akragas (ya da Agrigentum) şehrinden. Ailesinin şehrin siyasi hayatında pek sözü geçermiş; kendisi de bir aralık başta bulunmuş, krallık bile önerilmiş kendisine, ama kabul et-

memiş, demokrasiyi öğütlemiş. Fizikçi, hekim, hatip, mucizeler gösteren ve arındıran rahip olarak Güney İtalya kentlerinde dolaşmış. Ölümü de efsaneleştirilmiştir: Kendisini Etna Yanardağına atmış olduğu söylenir – belki de onu Tanrılaştırmak için yapılan çabalardan biri bu – siyasi sürgün olarak Peloponnes'te ölmüş olması ihtimali daha büyük. "Peri physeos" (Doğa üzerine) ve "Katharmoi" (Arınmalar) adlı iki eseri var.

Empedokles'in öğretisinin çıkış noktası, bir yandan Parmenides'in savıdır: Meydana gelme ile yok olma diye bir şey yoktur aslında. Ama öbür yandan da Empedokles duyuların bize gösterdiği bir olguyu, meydana gelme ile yok olmanın görünüşünü, bu olayları açıklamaya çalışır. Ona göre, insanların meydana gelme dedikleri şey, temelmaddelerin bir *karışması*, yok olma dedikleri de bu karışmanın dağılmasıdır. Çok küçük parçalardan kurulmuş olan temelmaddelerin kendileri (bunlara Empedokles, *Rizomata panton* = her şeyin kökenleri diyor) meydana gelmemişlerdir, yok olmazlar, değişmezler, bunlar Parmenides'in bengi varlığı gibidirler. Anamaddeler uzay içinde hareket ederken türlü matematik orantılara göre birbirleriyle karışırlar; nesnelerin çokluğu ve değişmeleri temelmaddelerin uzaydaki bu hareketleri yüzündendir.

Doğa bilgisinin gelişmesinde çok önemli bir yeri olan *öğe* (element) kavramını ilk olarak ortaya koyan Empedokles olmuştur denilebilir. Öğe, burada, kendi içinde bir cinsten, niteliği bakımından değişmeyen, artık bölünemeyen, yalnız çeşitli hareket durumlarına geçebilen madde demektir. Bu anlayışla da, Parmenides'in "Varlık" kavramı işe yarar bir hale getirilmiş oluyordu. Bu öğeler de, Empedokles'e göre, dört tane imişler: Toprak, su, ateş, hava. Son üçünü daha önce İonia filozofları ileri sürmüşlerdi. Bunlara dördüncü öğe olarak toprağı eklemekle Empedokles, ta günümüze kadar – hiç olmazsa belli bir anlayışta – yaşayacak olan "dört öğe öğretisi"ni kurmuştur.

İmdi, Empedokles'e göre, bu dört öğe, evren yapısının ancak gereçleridir: Evren bu gereçlerden kurulmuştur. Dört öğenin kendileri, tıpkı Parmenides'in "Varlık"ı gibi, değişmez tözler olduklarından, bunların kendisinde bir *hareket nedeni* bulunamaz; yani bunlar kendiliklerinden birbirleriyle karışamazlar, kendiliklerinden bir karışmayı bozamazlar. Onun için doğa açıklamasında, bu dört öğenin yanı sıra bir de *hareketin bir nedeni,* hareket ettirici bir güç de gerek. Empedokles'e göre, dört ana-öğeyi birbiriyle karıştıran, bunların karışımlarını yeniden çözen neden de *sevgi* ile *nefrettir*. Empedokles'in bu anlayışında, madde ile kuvvet (oluşu sağlayan neden), ilk olarak, iki ayrı ilke olmuşlardır. Oysa, bunlar, Miletli filozofların hylozoizminde henüz bir arada idiler: Thales'in Su'yu hem anamadde idi, hem de sayısız varlıkları oluşturan kuvvetin taşıyıcısı idi. Ancak, bu iki ilke, Empedokles'te henüz salt kavram olarak işlenmiş değiller, daha çok mitolojik – edebi bir kılığa bürünmüşlerdir. Böyle oldukları, sevgi ve nefret adını taşımalarından da anlaşılır.

Bu dört öğe ve bunları kımıldatan kuvvetlerle (sevgi ve nefret ile) Empedokles, evrenin meydana gelişini ve gelişmesini, aşağı yukarı, şöyle açıklıyor: Evrendeki bütün gelişme, hareket ettiren iki ayrı kuvvet arasındaki *savaştan* doğmuştur. Sevgi ile nefret, güç ve hakça eşit olan iki kuvvettir. Bu savaşta kimi vakit sevgi, kimi vakit de nefret üstün olur. Evrende nefret egemen olduğu za-

man, öğeler birbirinden ayrı düşerler; bu, bir dağılma çağı olur; bu çağda, sevgi evrenin ortasına itilmiştir. Bundan sonraki bir çağda sevgi üstün gelmiş, bu sefer her şey bir birlik içinde toplanmış, nefret de evrenin kenarına çekilmiştir. Sevgi ile nefretin nöbetleşe egemen olmaları yüzünden evren dört çağ yaşamıştır. Tek tek nesneler, ikinci ve dördüncü çağları içine alan nefretin dünyasında görünmüşlerdir; çünkü bu çağlar, karışımların dağıldığı dönemlerdir.

Aynı zamanda bir hekim olan Empedokles, canlıların dünyasına da yakın bir ilgi göstermiştir. Ona göre, bitkiler ilk organizmalardır ve hayvanlar gibi canlıdırlar. Bitkilerin yemiş vermeleri, hayvanların üremelerine, yaprakları hayvanların kıllarına, tüylerine benzetilebilir. Canlı varlıklar, başlangıçta sevgi ile nefret arasındaki savaştan rasgele meydana gelmiş olan formlardır. Bunlardan işe yarayanlar günümüze kadar yaşamışlardır.

Empedokles'in insan üzerinde de ilgi çekici gözlemleri var: Kan, insan hayatının ana-taşıyıcısı ve düşünmenin merkezidir. Kanda öğeler, en olgun bir biçimde birbiriyle karışmışlardır. İnsanın bütün yetenekleri, bu karışımın olgunluğuna bağlıdır. Kanda bütün öğeler bulunduğu için, biz de her şeyi bilebiliriz. Nitekim duyumu Empedokles, bir cinsten olan şeyler birbirini etkilerler, düşüncesine dayanarak açıklamaktadır: Birbirinden ayrı duran varlıklar, kendilerinden çıkardıkları akıntıların açmalarından (poroi) geçmeleriyle birbirlerine etkide bulunurlar. Bu akıntılar, bir çeşit ışın gibi şeylerdir. Bir cismin çıkardığı ışınların bir başka cisme girebilmesi için, bunun açmalarından geçebilmesi, bunlara uyması gerekir. Örneğin, görmek demek, cisimlerden gelen akıntıların gözün açmalarından içeri girmesi, tersine olarak da, gözden çıkanların cisimlere girebilmesi demektir. Işığı görebiliyoruz, çünkü gözün yapısında da ateş var. Haz ile acı da böyle açıklanır: Haz, bir cinsten akıntılar, acı da bir cinsten olmayan akıntılar yüzünden olur. Bir doğa bilgini olarak duyuların gösterdikleri üzerinde önemle duran Empedokles'in sensualist bilgi öğretisine göre, biz evreni biliyoruz, çünkü biz de onunla aynı özdeniz, biz kendimiz de dört öğeden kurulmuş olduğumuzdan, aynı öğelerden kurulmuş olan bir varlığı biliriz.

Anaxagoras

5. Yüzyıldaki doğa felsefesinin ikinci düşünürü *Anaxagoras*, Empedokles'ten daha yaşlı, ama öğretisini geliştirmesi ve yayması bakımından ondan daha sonradır. İonia'da Klazomenai'de* doğmuş. Buranın soylu bir ailesinden. 462 yılında Atina'ya gitmiş, burada 30 yıl kalmış. Atina'nın gördüğü ilk büyük düşünür odur. Perikles'in yakın dostu imiş. Bu yüzden sonunda Atina'dan ayrılmak zorunda kalmış. Perikles'in muhalifleri onu Tanrısızlıkla suçlandırmışlar, çünkü Yunanlılarca Tanrı sayılan güneşin bir ateş yığını olduğunu söylemiş. Yaşadığı yılların 500-428 arasında olduğu sanılıyor. Anaxagoras bu dönemin en büyük doğa bilginidir. Matematikteki bilgileriyle ün salmıştır. Astronomide de buluşları varmış: Ay ışığını, ay ve güneş tutulmalarını doğru olarak açık-

---

* İzmir-Urla yakınındaki bugünkü Güladası.

lamış. Her türlü siyasi-pratik işlerden uzak, tam bir bilgin hayatı yaşamış. Oysa kendisinden öncekilerin pratikle yakın ilgileri olmuştu (bir Pythagoras, bir Empedokles düşünülsün). Bu bakımdan yepyeni bir tip sayılabilir.

Empedokles gibi Anaxagoras'a göre de: Duyu verileri araştırmalarımıza çıkış noktası olarak alınmalıdır – duyuların bilgi değerleri sınırlı bile olsa. Ona göre de, kesin anlamında bir meydana gelme ile yok olma yoktur. Görünürdeki oluşma ile yok olma, asıl olan, gerçekten varolan öz'lerin (khremata), tohum'ların (spermata) birleşmesi ve dağılmasından başka bir şey değildir. Buraya kadar Empedokles ile bir düşünen Anaxagoras, bundan sonra ana-öğelerin *sayısında* ondan ayrılır. Empedokles dört ana-öğe düşünmüştü. Anaxagoras ise, deney dünyasındaki nesnelerin nitelik bakımından sayısız çeşitliliği dört öğenin birleşmesiyle açıklanamaz diyor. Deney dünyasında nitelik bakımından ne kadar çeşitlilik varsa, nitelikçe birbirinden ayrılan o kadar sperma (ana-madde) vardır. Duyularımızla kavradığımız nesnelerde sperma'ların hepsinden var ve nesneler kendilerinde ağır basan sperma çeşidine göre adlandırılır. Nesnelerin nitelikçe değişmesi demek de: bileşimlerine yeni sperma'ların girmesi ya da birtakım sperma'ların bu bileşimden ayrılarak belli bir sperma'nın üstünlük kazanması demektir. İlk-maddelerin bu gibi birleşmelerinden oluşan bütün nesnelerde, dolayısıyla her maddeden bir parça vardır. Temel-maddelerin kendileri yalnız yalınç değildirler, sonsuz bölünebilirler de. Nesnelerin nitelik bakımından çeşitli oluşu (sıcak, soğuk, ağır, hafif, kuru, yaş, gümüşten, altından vb. oluşları) sonsuz olduğundan, ana-maddelerin de nitelikçe ayrımları sonsuzdur.

İmdi, evreni kuran bu ana-öğelerin hareketi nasıl oluyor? Empedokles bu soruda bir dualizme varmıştı: Varlığın ilkeleri olan dört öğe karşısına, bunlardan ayrı, bunlardan bağımsız bir ilkeyi, bir oluş ilkesini koymuştu. Aynı şeyi Anaxagoras da yapar, yalnız büsbütün başka bir biçimde. Empedokles düşüncesini mitolojik-edebi bir biçimde dile getirmişti. Anaxagoras'ta bu kalkıyor, ayrıca, Herakleitos ile Empedokles'teki gerginlikler, karşıtlıklar yerine evrenin birliği konuluyor. Kendisinden öncekiler gibi gerçeği maddi bir şey olarak düşünen Anaxagoras, sayısız spermalar arasında, bütün ötekiler için haraket nedeni olacak maddeyi arar ve bunu kendi içinde canlı bir şey diye düşünür. İonialıların ana-maddesi gibi. Bu madde, bütün ötekilerini kendinden harekete getirir. Ancak, diyor Anaxagoras, algılarımız bize evreni düzeni, ereği olan bir bütün olarak gösterirler; dolayısıyla hareketi sağlayan kuvvet de, düzenleyen, bir *ereğe (telos)* göre oluşturan bir kuvvet olacaktır. Onun için Anaxagoras, oluşu meydana getiren ilkeye, gördüğü iş düşünce yetisininkine benzediğinden, *Nous* adını verir. Ancak, düşünce yetisine, akla benzetildiği için Nous'u maddi olmayan bir ilke diye anlamamalı. Nous da maddedir, yalnız pek ince, pek seçkin bir maddedir. O, bütün nesnelerin en incesidir, en arınmışıdır, yalnız başına olduğunda yalınç ve hiçbir şeyle karışmamış bir durumdadır; çeşitli niteliklerde görünmesine karşın, hep kendi kendisine eşittir, kendi kendine hareket edebilen biricik maddedir, bütün öteki varlıkların hareket ilkesidir. Nous, Herakleitos'un Logos'u gibi, evrene egemen olan kuvvettir; evreni harekete getirip oluşturması bakımından da Herakleitos'un ateş'inin gördüğü işle-

ri görür. Yalnız, bu arada çok temelli bir ayrılık da var: Herakleitos'un ateş'i oluş sürecinin içinde eriyordu ve her şeye dönüşüyordu. Anaxagoras'ın Nous'u ise, hep öteki nesnelerin karşısında, onlardan ayrı, kendi başınadır.

Evrendeki oluşu meydana getiren hareketin başlangıcında Nous vardı. İlk hareketi sağlayan Nous'tur. Bu oluş sonra, *mekanik* bir şekilde (çarpma ve basınçlarla), ama Nous'un istediği yolda gelişmiştir. Başlangıçta sperma'lar (ana-maddeler) bir khaos içinde bulunuyorlardı, karmakarışık bir araya yığılmışlardı, onun için birbirlerinden ayırt edilebilen belirli nesneler henüz yoktu. Sonra Nous bu sperma yığınının bir noktasında bir çevrinti hareketi yaratmış, bu hareket yavaş yavaş bütün yığını sarmış. Bu hareketle benzerler bir araya toplanmışlar, yer meydana gelmiş; yer'in kenarından, çevrinti yüzünden, taşlar boşluğa fırlamış; bunlar büyük bir hızla fırlatıldıkları için kızıp akkor haline gelmişler – yıldızlar da böyle oluşmuş.

Anaxagoras: nasıl bir balçık yığını kendiliğinden bir heykel olamazsa, bunun için nasıl bir heykelcinin çalışıp bu balçık yığınına bir biçim kazandırması gerekirse, bunun gibi, sperma'ların khaosu, kendiliğinden, gördüğümüz düzenli, belirli nesnelerin dünyasını meydana getirmiş olamaz. Bunun için, düzenleyici, biçimlendirici bir kuvvet olan Nous'un işe karışması gerekir, diyor. Platon ile Aristoteles bu düşüncesinden dolayı Anaxagoras'ı pek överler. Onlara göre, bu düşüncesiyle Anaxagoras bütün öteki filozoflardan ayrılmaktadı. Çünkü ötekiler evrenin oluşmasını hep kör, *mekanik* kuvvetlerle açıklamaya çalışırlarken, Anaxagoras bu oluşu sağlayan kuvvetin bilinçli bir *ereği (telos'u)* göz önünde bulunduran bir ilke olduğunu tasarlamıştır. Yalnız, Platon ile Aristoteles bundan sonrasında hayal kırıklığına uğrarlar: çünkü Anaxagoras, evrenin oluşunu ayrıntılarında yine, kendisinden öncekiler gibi, çevrintilerle, yoğunlaşma ve seyrekleşmelerle, yani mekanik nedenlerle açıklar. Evrenin bir ereğe göre kurulup işlediği anlayışı *(teleolojik görüş)* onda sonuna kadar götürülmez. Anaxagoras ereklik düşüncesine tutarlı olarak bağlı değil, ama yine de bu düşüncenin ilk belirtilerini onda buluyoruz. Telos düşüncesini – bir başlangıç olarak da olsa – felsefeye ilk olarak getiren odur.

Demokritos

Leukippos'un[1] bir öğrencisi olan *Demokritos* ise, tam tersine, *mekanizm* anlayışına en kesin biçimini kazandırmıştır.

Demokritos'un doğduğu yer İonia'da Teos[2] olmalı. Kendisine "Abderalı fi-

1. Leukippos'un hayat öğretisi üzerine sağlam, güvenilir bilgilerimiz yok. Epikuros, böyle bir filozofun yaşamadığını bile ileri sürmüştür. Aristoteles onu hep Demokritos ile birlikte anar. Miletli olduğu, sonradan gelip Batı Trakya'da Abdera'ya yerleştiği ve burada Atomculuğun kurucusu sayılan Demokritos'a öğretmenlik ettiği, Empedokles ile Anaxagoras'ın çağdaşı olduğu anlaşılıyor. Atomculuğu asıl onun başlattığını ileri sürenler de vardır. Biz burada Atomculuğu, hakkında oldukça sağlam bilgilerimiz olan Demokritos'un öğretisinden göstermeyi daha uygun bulduk.
2. Bugünkü Sığacık. Urla (İzmir)'nın güneyinde.

lozof' deniyorsa da, belki de sonradan gelip buraya yerleşmiştir. Anaxagoras'tan 40 yaş küçük olduğunu kendisi söylüyor. Buna göre hayatı hesaplanıp, yaklaşık olarak 460 yılında doğduğu, 90-100 yıl yaşayarak 370 sıralarında öldüğü sanılıyor. Uzun yolculuklara çıkmış, bütün Yunanistan'dan başka, Mısır'ı, Anadolu'yu, İran'ı dolaşmış. Yurdunda siyaset işlerine hiç karışmamış, köşesine çekilmiş bir bilgin hayatı yaşamış. "Bir tanıtı bulmayı, Pers kralı olmaktan üstün tutarım" dermiş. Yurttaşları kendisine büyük saygı gösterirlermiş. İlkçağın en büyük doğa araştırıcısı sayılır. Sayıca çok olan yapıtlarından ancak parçalar kalmıştır.

Demokritos da, Empedokles ve Anaxagoras gibi, felsefesine Elealıların öğretisini çıkış noktası olarak alır. O da, ötekiler gibi, bu öğretinin kimi yönlerini benimser, kimilerini de kabul etmez. "Varolan" ona göre de, meydana gelmemiştir, yok olmayacaktır, değişmezdir, hep kendi kendisiyle aynı kalır. Ama "varolan"ın dışında bir de "varolmayan", yani "boşluk" da, uzay da vardır. Uzay yüzünden "varolan", kendileri artık bölünmeyen, görülemeyen kılıklara (ideai) ayrılır. Bunlara da Demokritos *atom* (bölünemeyen) adını verir. Yine boş uzay yüzünden atomlar hareket olanağını da kazanırlar. Atomlar yapıca birdirler, hepsi *cisimseldir,* birbirlerinden yalnız biçimleri, boşluk içindeki yerleri ve düzenlenişleri, büyüklükleri, ağırlık ve hafiflikleri (ağırlık ve hafiflik de yine büyüklük ile ilgili) bakımından ayrılırlar. Atomlarda olabilen biricik değişiklik *harekettir,* yani yer değiştirmedir. Atomların birbirlerinden ayrılmaları, sadece *nicelik* bakımındandır, sadece büyüklük, küçüklük, yer, düzence vb. ayrılıklarıdır. Onun için Demokritos atomlarda (bu gerçek varlıklarda) renk, ses, sıcaklık, soğukluk vb. niteliklerin bulunmadığını söyler. Renkleri görmemiz, sesleri işitmemiz, sıcaklığı duyumlamamız, tatlıyı, acıyı tatmamız, ancak, bir duyu yanılmasıdır, bir "karanlık" bilgidir. Duyular, asıl gerçeği, yani nesnelerin artık bölünemeyen son parçalarını (atomları) bilebilecek gibi keskin değildirler. Duyu bilgisi nesnelerin iç dokusunu, gerçek yapısını göremez, bunu ancak düşünen *akıl* kavrayabilir. Ama bunu söylemekle Demokritos, henüz düşünme ile algı, düşünülen dünya ile algılanan dünya arasında ilkece bir ayrılık yapmıyor; bu ikisini birbirinden ayıran yalnız, keskinlik ve kesinlik dereceleridir.

Atomlar baştan beri *kendiliklerinden* hareket ederler. Kimisinin hareketi yavaş, kimisininki hızlıdır; bu da onların ağırlıkları ile ilgilidir. Boşlukta çeşitli hızlarda hereket eden atomlar uzayın büyükçe bir yerinde karşılaşınca burada bir yığılma olmuş, atomların birbirlerine çarpmalarından bir çevrinti doğmuş, bu çevrintide atomlar elenmiş: Kaba ve ağır hareketli atomlar ortada toparlanıp toprağı meydana getirmişler; hareketleri hızlı olan ince atomlar ise yukarıya itilip suyu, havayı ve ateşi oluşturmuşlardır. Anaxagoras gibi Demokritos için de ay, güneş ve yıldızlar çevrinti yüzünden boşluğa fırlayıp tutuşmuş olan taş yığınlarıdır.

Görülüyor ki, Demokritos'u da bundan önceki düşünürlerde gördüğümüz aynı sorun (oluş sorunu) uğraştırıyor: Parmenides'in o hep duran, kendi kendisiyle hep bir olan varlığından nasıl oluyor da bir değişme, birbirlerinden belli niteliklere ayrılabilen nesnelerin bir çokluğu meydana geliyor? Benzerleri

birbirine ulaştırarak, aykırıları birbirinden ayırarak nesneler dünyasının oluşmasına yol açan ne? Anaxagoras bunun Nous olduğunu, bilinçli-akıllı bir ilke olduğunu söylemişti. Demokritos Anaxagoras'ın bu anlayışıyla savaşarak, onun teleolojik açıklama denemesi karşısına çok kesin bir *mekanist* görüşü koyar: Evren yalnızca atomların çarpışmaları ve birbirleri üzerindeki basınçları ile oluşmuştur; evrendeki oluşa kesin bir *zorunluluk* egemendir; bütün olup bitenler, nedenlerden zorunlu olarak meydana gelmişlerdir. Böylece Demokritos, Anaxagoras'ın öğretisinde belirir gibi olan erek (telos) kavramını kabul etmediği gibi, rastlantı kavramını da açık olarak reddeder: Rastlantının sözünü etmemiz yalnız bilgisizliğimizden ileri gelir; bir olayın nedenini bilmedik mi, bunu rastlantıyla açıklamaya kalkışırız.

Bu görüşüyle de Demokritos mekanist bir doğa biliminin temellerini atmış oluyordu. Ancak onun bu anlayışı ilkçağda pek yayılıp gelişememiştir. Bu da Aristoteles'in uzun süren otoritesi yüzünden olmuştur; çünkü Aristoteles'in doğayı açıklaması, tam da Demokritos'un benimsemediği iki kavrama, erek ve rastlantı kavramlarına dayanır. Demokritos'un doğa felsefesi, ancak yeniçağın başlarında ele alınıp geliştirilecektir.

Demokritos "gerçek, atomlar ve atomların hareketleridir" öğretisini *ruhu* açıklamada da kullanır. Örneğin, algı ile düşünme, bu iki ruh olayı ona göre vücudumuzdaki atomların en incesi, en hafif ve en düzü olan ateş atomlarının (bunlar vücudu sıcak tutarlar, hareketli, dolayısıyla canlı kılarlar) bir hareketidir. Bu da açıkça *materialist* bir anlayıştır. Gerçi Demokritos'tan önceki filozoflar da "varolanı", bu arada ruhu da, cisimsel saymakla materialisttirler, ama Demokritos'unki çok bilinçli bir materializm.

Demokritos'un *ahlak* öğretisi de doğa felsefesine dayanır. Kalan birçok fragment'den, onun "doğru bir yaşayışın dayanakları nedir?" sorusunu, kendisinden önceki felsefede bulamadığımız bir ölçüde araştırdığını görüyoruz. Bu bakımdan Demokritos bir geçit döneminin düşünürüdür. Ondan önce başlıca kosmos (doğa) sorunu üzerinde durulmuştu: Demokritos'ta ise insan hayatı ile ilgili sorunlar, kosmos sorunu kadar yer almışlardır. Nitekim Yunan felsefesinin bundan sonraki dönemi de başlıca insan ile ilgili sorunları ele alacaktır.

Demokritos'a göre duygular ile istekler de ateş atomlarının hareketleridir. Bu hareketler durgun, ölçülü iseler insanı mutlu yaparlar, çok kızışık iseler mutsuzluk yaratırlar. Onun için mutluluk, ruhun dinginliğidir. Demokritos ruhun bu durumuna *euthymia* (ruhun iyi durumda olması) diyor. Euthymia'yı insan eylemlerinin son ereği yaptığı için, Demokritos, bundan sonra Yunan ethiğinde başlıca bir anlayış olacak olan *eudaimonizm*'in (mutçuluğun) kurucusu sayılabilir.

Demokritos'un eudaimonizmi çok temiz ve soylu. Mutluluğa erişmek isteyen, yararına olanla olmayanı ayırt etmeyi bilmelidir. Bunun ölçüsünü de insan, haz ve acı duygularında bulabilir. Yalnız, göreli olarak iyi olanla, mutlak olarak iyi olanı ayırmayı da bilmelidir. Göreli olarak iyi olanlar: maddi-duyusal sevinçler, güzellik, şeref ve zenginlik gibi şeylerdir. Mutlak iyi ise, ruhun iyi bir durumda bulunmasıdır (euthymia). Ruh böyle bir durumda olunca, insan yalnız iyi olandan sevinç duyar, kötüyü yapmak şöyle dursun, istemez bile. İn-

sanın ahlakça değerinin ölçüsü, düşünüşüdür. İnsan dışarıdan bağımsız olarak, sevinçlerini kendisinden devşirebilecek durumda olmalıdır. Mutlu olmak için yapılacak şey, ruh dinginliğine erişmek, bunun için de her türlü sarsıcı tutkulardan, duygulanımlardan kaçınmaktır. Demokritos bu duruma en iyi *bilgelikte* varılacağı kanısındadır. Yalnız bu, kuru bir bilgelik olmamalıdır. Gerçek bilgelik, anlayışlı bir düşünme ile ruhu korkulardan (bu arada özellikle ölüm korkusundan) kurtarmayı göz önünde bulunduran, bunu başarabilmiş olan bilgeliktir. Bütün yanlış davranışların nedeni, iyinin ne olduğunu bilmememizdir.

Thales'ten Demokritos'a kadarki felsefe, başlıca iki sorun üzerinde durmuştu. 1. Ana madde *(töz)* sorunu: Varlığın özü (ousia), ilk maddesi nedir? 2. *Oluş sorunu:* Tek bir tözden değişen şeylerin çokluğu nasıl meydana geliyor? Bu sorular üzerindeki düşünme iki bakımdan bir ilerleme elde etmiştir. Önce, töz kavramı gittikçe daha iyi belirmiştir. Thales'te töz canlıdır, değişmesi pek belirsiz olarak tasarlanan bir şeydir. Anaximenes'te ilkmadde (arkhé) daha kesin bir şey, nitelik bakımından kendisiyle aynı kalan, gevşeyip yoğunlaşabilen bir madde olur. Elealılarda meydana gelmemiş, değişmeyen, yok olmayan bir varlık düşüncesi (asıl süregiden töz kavramı) ortaya konmuştur. Parmenides'in bu tözü, bu "Bir-olanı", Empedokles ile Anaxagoras'ta birbirleriyle karışıp ayrılan, ama kendileri değişmeyip kalan öğeler, Demokritos'ta ise boş uzay içindeki atomlar olmuştur. Burada bütün oluş, atomların birbiri karşısındaki durumlarının değişmesi, yani hareket yüzündendir. Demokritos bu temel üzerinde mekanist bir doğa açıklamasını geliştirmiş, Anaxagoras ise, tersine, teleolojik bir görüşün ilk başlangıçlarını belirtmiştir. Böylece, sözü geçen sorunlarda, baştaki bulanık bir tasarımdan, sonunda kesin bir doğa bilimi planına kadar ilerlenmiştir.

Bu dönemde elde edilen ikinci ilerleme de tek tek bilimlerde, bu arada özellikle astronomi, meteoroloji, biyoloji (dolayısıyla hekimlik) konularında olmuştur. Gözden geçirilen filozofların öğretilerinde bunlar da işlenmişti. Bu bakımdan da Demokritos, astronomide Pythagorasçıları bir yana bırakırsak, gelişmenin en yüksek noktasıdır. Ama Demokritos, öbür yandan, doğadan çok *insanla* ilgilenen yeni bir gelişmenin, başlıca insan sorunu üzerinde duran bir düşünürler topluluğunun da çağdaşıdır. Bu düşünürlere de Sofistler adı verilir.

İNSAN FELSEFESİ

SOFİSTLER

5. Yüzyılın ortalarında görünen bu gelişmenin felsefe dışındaki nedenleri araştırılınca, bunların başında o aralık Yunanistan'ın geçirmekte olduğu siyasi-iktisadi kalkınmanın yer aldığı görülür. Perslerle olan savaşlarda üstün bir rol oynayan Atina, bu kalkınmanın ağırlık merkezi olmuştur. Bu yüzden, şimdiye kadar Yunan dünyasının kenarlarında (İonia, Güney İtalya, Batı

Trakya), gelişen felsefenin de, bu şehir, bundan böyle çok uzun bir zaman için merkezi olacaktır. Yunan düşüncesi en parlak yemişlerini burada verecek, klasik yüksekliğine burada erişecektir. 5. Yüzyılın ortalarında Atina'daki demokratik bir gelişme, belli bir *yetişme* gereksemesine de yol açmıştır. Bundan dolayı, *bilgi* de pratik-sosyal bir değer, bir güç olmuştu. Demokratlaşan Atina'ya şimdiye kadarki eğitim sistemi artık yetmiyordu. Herkes yeni duruma ayak uydurabilmek, bunda bir rol oynayabilmek için daha çok bilmek istiyordu. Bu da "başarılı yurttaş nasıl yetişir?" sorusunu, bu eğitim sorununu ortaya koymuştu. Bu gereksemeyi de "Sofist" adını taşıyan kimseler karşılamayı denemişlerdir. Bunlar, bu yeni gelişmesinde Yunan ulusunun öğretmeni, aydınlatıcısı olmuşlardır. Sofistler şehir şehir dolaşırlar, para karşılığı çeşitli konularda dersler verirlerdi.

"*Sofist*" (Yunanca: Sophistés) sözcüğü aslında "bilen, bilgili kişi" demektir, sonra siyasette yararlı olmayı öğreten kimse (Protagoras, kendisinin Sofist olduğunu söylerken bunu anlarmış); daha sonraları ise söz söyleme sanatı (rhetorik, hitabet) üzerinde ders veren kimse anlamını kazanmıştır. Sofist sözcüğünün bir de, günümüze kadar gelmiş olan aşağılaştırıcı bir anlamı vardır. Bu da, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in Sofistlere karşı savaşımlarından ileri gelmiştir. Ancak, bunlar yermelerinde büsbütün haklı sayılamazlar. Sofistler içinde, hele *Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodikos* gibi ileri gelenleri düşünülürse, ciddiye alınması gerekenler de var. Ama, özellikle sonra yetişenler içinde işi oyuna, safsataya (sophisma) dökenler de az değil. Platon ile Aristoteles'in Sofistlerde yerdikleri başlıca bir nokta da, bunların para karşılığı ders vermeleridir. O zamana kadar felsefe dar, aristokrat çevrelerde yapıldığı için, görülmemiş bir şey sayılmıştır bu. Böyle bir şey, Platon'a göre, bir çıkar gözetmeyecek bir araştırma olması gereken felsefenin, bilimin onuruna aykırıdır.

Başlıca yeni yaşama düzeni için yararlı, becerikli yurttaşlar yetiştirmek işi ile uğraşan Sofistler, *bilgi* anlayışlarında relativisttirler. Bunu, en iyi, Sofistlerin ilki ve en büyüğü sayılan *Protagoras*'ta görebiliriz. Protagoras (482-411) da, Demokritos gibi Teoslu. Yine onun gibi Leukippos'un öğrencisi olmuş. Atina'ya gelip uzun zaman kalmış, Perikles ile Euripides'in yakın dostu imiş. O da dinsizlikle suçlandırılmış. Sicilya'ya kaçarken yolda boğulmuş.

Protagoras, doğa felsefesini tutmaz. Kendisinden önce felsefenin başlıca konusu olan kosmos sorunu ile uğraşmak boşunadır. Bu felsefede objektif olarak geçerli bir bilginin olmadığını, Protagoras Herakleitos'un öğretisine dayanarak tanıtlamaya çalışır: Bütün olabilirliği kendisinde toplamış olan anamadde sürekli bir akış içindedir; bu yüzden de hiçbir şey belli bir "şey" değildir; bir şey, her an, başka şeylere göre şöyle veya böyle bir şey olmaktadır. Salt bir varlık yoktur; nesnelerin nitelikleri, bir andaki birbirleri üzerindeki etkilerden doğmaktadır. Bundan dolayı hiçbir nesne için "bu, şudur" diyemeyiz; olsa olsa, boyuna değişen bağıntıları içinde onun başka nesnelere göre ne olmakta olduğunu söyleyebiliriz. Duyumlar da, duyumlayanın o andaki durumuna bağlıdır. Onun için, algı objeyi bize, ancak algılayanın algılama anındaki durumuna nasıl görünmüşse, öyle bildirir. Protagoras için duyu al-

gısı ve bundan doğan sanı (doxa) biricik bilgimizdir. Bundan da şu sonuç çıkar: Her sanı doğrudur, hiç kimse yanlış bir şey düşünemez, ya da Protagoras'ın ün salmış sözü ile söylersek: *"İnsan her şeyin ölçüsüdür, varolanların varlıklarının da, varolmayanların varolmadıklarının da"*. Bu anlayışta "doğru" olacak, herkesin doğru sayacağı bir yargıya varmanın olanağı da yoktur.

Sofistlerin yine ileri gelenlerinden, Sofistliğin kurucularından sayılan bir başka düşünür, *Gorgias* (yaklaşık olarak 483-375) da, doğa felsefesine karşı gelenlerdendir. O büsbütün ileri giderek, genel olarak varlık üzerine bir bilginin olanağını ortadan kaldırmaya çalışır.

Gorgias Leontinoili (Sicilya). Empedokles'in öğrencisi imiş. Ondan yalnız doğa felsefesini değil, söz söyleme sanatını da öğrenmiş. Atina'da bu sanatı ile büyük etkide bulunmuş. Hitabette yeni bir biçemin gelişmesinde kesin bir rolü olmuştur. O çağın büyük hatibi sayılır. Elealıların dialektiğinin üzerinde derin etkisi var.

Gorgias, doğa felsefesinin bir ana sorunu olan "asıl gerçeği", "varolanı" bilemeyeceğimizi şu üç sav ile tanıtlamaya çalışır: 1. "Bir şey yoktur", çünkü olsaydı, bu ya olmuş ya da öncesiz bir şey olurdu; bu şey, ne varolandan, ne de varolmayandan olmuş olabilir; öncesiz olamaz, yoksa sonsuz olurdu, sonsuz olan ise hiçbir yerde yok; ne kendisinde, ne başka bir şeyde, ne de hiçbir yerde olabildiğine göre bir şey yoktur. 2. "Bir şey olsaydı da, bilemezdik", çünkü varolanın bilgisi olsaydı, varolan düşünülmüş olan olurdu, varolmayan da düşünülemezdi bile; o zaman da yanılma olmazdı, birisi deniz üzerinde arabalarla bir savaş oldu dese bile, böyle saçma bir şey söylese bile. 3. "Bilseydik de, başkalarına bildiremezdik", çünkü bildirme sözlerle olur, söz ise varolandan başka bir şeydir. Bir başkasına bir renk tasarımını nasıl bildirebiliriz? Çünkü kulak renkleri işitmez, sesleri işitir; birbirinden başka olan iki kişide aynı bir tasarım nasıl olabilir?

Sofistlerin *relativizmi* ile *şüpheciliklerini*, doğa felsefesindeki uzlaşmazlıklar beslemiştir. Felsefenin doğa konusunu bırakıp insan ile ilgili sorunlara yönelmesinde Sofistlerin eleştirmelerinin de büyük yeri olmuştur.

Sofistlere göre bilgi, teorik bir merakı gidermek için değildir; bilgi *pratiğin, yaşamın* emrindedir; bu anlayışla yapılacak başlıca iş de, bilgili, yararlı yurttaşlar yetiştirmektir. Ancak, Protagoras'ta gördüğümüz relativizm ile bu amaç nasıl uzlaşabilir? Her şey relatif olduğuna göre, bilgili olmanın, yararlı olmanın değişmez ölçüsü ne olacaktır? Bu soruyu Protagoras, bilgiyi doğruya değil de, *yarara* bağlamakla çözer: Bir sanı, bir başka sanıdan daha doğru olmayabilir, ama daha iyi, yani daha yararlı olabilir. Daha iyi, daha yararlı sanıları olan kimse bilgilidir, bilgedir, dolayısıyla başkalarını bu daha iyi sanılar bakımından yetiştirebilecek durumdadır. İşte Sofistler Yunanlıları erdem bakımından yetiştirmeye bu anlayışla girişmişlerdir. Ancak Sofistler *erdem* (areté) deyince, bir yurttaş olarak üstün, yetkin olmayı anlarlar, bunu göz önünde bulundururlar. *Her insan* bu bakımdan yetiştirilebilir mi? Yetiştirilebilir, çünkü, örneğin Protagoras'a göre, her insanda *doğadan hak* olanla olmayan için bir duygu var, Zeus her insana bu duyguyu vermiş. Yetiştirmede de esas öğretmedir; öğretilecek başlıca konu da *söz söyleme sanatıdır* (rhetorik). Bu, in-

sanın en büyük, en değerli işleriyle ilgili bir tekniktir; onu edinmiş olana her şey üzerinde gerektiği gibi konuşmayı, en ümitsiz görünen şeyde bile başarıya ulaşmayı sağlayan büyülü bir sanattır.

Yunanlıları siyasi eyleme bilgi ve söz söyleme sanatı ile hazırlamayı başlıca görevleri sayan Sofistler, derslerinde, bir yandan konuşmanın tekniğini ve biçimsel inceliklerini, öbür yandan da bunun için gerekli olan bilgileri öğretmişlerdir. Bu işi görmekle onlar, yalnız o zamanki Yunan toplumunda önemli sosyal bir rol oynamakla kalmamışlar, *bilimde* de yeni yeni araştırmalara yol açmışlardır. Çünkü, öğretimlerinde göz önünde bulundurdukları pratik-politik amaç yüzünden insanla, özellikle insanın *psikolojik yönü* ile yakından ilgilenmek, insanı inceden inceye araştırmak zorunda kalmışlardır. Söz ile insan üzerinde bir etki yapılmak isteniyorsa, insanın tasarımlarının, duygularının mekanizmasını biraz bilmek gerekiyordu.

Bundan önceki felsefe *objeye*, dış dünyaya çevrilmişti; başlıca doğa bilgisinin ana kavramlarını kurmaya çalışmıştı. Sofistler *süjeye*, iç deneye yönelmekle, kendilerinden önceki felsefenin tekyanlılığını gidermiş oldular.

İnsan konusundaki çalışmalar ilkin *dilde* başlamıştır. *Prodikos* eşanlamlı sözler, *Hippias* gramer, Gorgias stil üzerinde durmuşlardır. Bu alandaki çalışmalarda en verimli yine Protagoras olmuştur: Sözcüklerin doğru kullanılmasını araştırmış, ilk olarak adların türlerini, eylemin çekimlerini, tümcenin temel biçimlerini ayırmıştır.

Dilbilgisindeki bu ilk araştırmaların yanı sıra *mantık* üzerinde de çalışılmaya başlandığını görüyoruz. Söylevde bir şey nasıl tanıtlanır, nasıl çürütülür? Bu soru üzerinde Sofistler, tabiatıyla, durmuşlardır. Protagoras, "Her soruda birbirinin karşıtı iki önerme gösterilebilir," dermiş. Tartışmanın yöntemini de ilk olarak Protagoras öğretmiştir. Sofistler düşünmenin işleyişini (logiké) yalnız tartışma, tanıtlama, çürütme tekniği bakımından ele almışlardır; bilmek istedikleri, bir konuyu işlerken göz önünde bulundurulacak genel kurallardır (topika).

Sofistler bir de, söylevin *heyecanlar* yönünden etkilerine dikkatlerini çevirip duygulanımları (pathos) incelemişlerdir. Gorgias duygulanımları sınıflamaya çalışmış, bunlardan dördünü, sevinç, acı, yüreklilik ve korkuyu, en önemlileri saymış.

Bu ilk Sofistlerin çeşitli konularda yaptıkları araştırmaların ciddi çalışmalar olduğu söylenebilir. Ama bunlarda, kaygılandırıcı birtakım sonuçlara vardırabilecek tohumlar da eksik değildi. Bilginin relatifleştirilmesi, söylevin gücünün pek bir büyütülmesi, hele "doğal olan"la "insanın yapıtı" arasında yapılan ayırma, ağırbaşlı olmayan birtakım Sofistleri, yalnız bilimi değil, bütün hayatı tehlikeye düşürecek sonuçlara vardırmıştır. *Sonraki Sofistlerde* böyle bir gelişme gerçekten de olmuştur. Örneğin sonuna kadar götürülmüş bir relativizm, *Euthydemos* adlı bir Sofiste, şu gibi düşünceleri ileri sürdürmüştür: "Her şey herkesindir. Yanılma diye bir şey yoktur, çünkü söylenen şey, düşünülen bir şey olduğundan varolan bir şeydir de". Bu ve bu gibi anlayışlarla gerçek tartışma sanatı (dialektik) gitgide bir çekişme, kavga tekniği *(eristik)* haline gelmiştir. Burada artık göz önünde bulundurulan: Herhangi bir şey

üzerinde, hem ondan yana olarak, hem de olmayarak, birtakım biçim canbazlıklarıyla tartışmak; dinleyiciyi şaşırtmak, onu saçma cevaplar vermeye zorlamak, böylece karşıdakini, ne olursa olsun sonunda çürütüp susturmaktır.

Sonraki Sofistlerin yaydıkları anlayışlardan en önemlisi, "doğadan olan" *(physei)* ile "insanın koymuş olduğu" *(thesei)* kurallar arasındaki karşıtlıktır. Eski Yunanistan'da, ahlakın ve devletin yasalarının ne olduğu, bunlara nasıl uyulacağı üzerinde öteden beri, ta Yedi Bilge'den beri durup düşünülmüştür. Ama, bir yandan bireyciliğin (individualizm) gelişmesi, öbür yandan Atina demokrasisinin yarattığı anarşi ve bir de Sofistler yüzünden bu yasalar şüpheli bir hale getirilmiştir. İnsan, bir andaki istek ve gereksemeleriyle her şeyin ölçüsü yapıldığı için, doğruluk gibi yasanın bağlayıcı gücü de relatifleştirilmiş oluyordu.

Yalnız yasaların değil, ahlak kurallarının da çok değişik ve çeşitli olduğunu – yer yer, zaman zaman değiştiğini – gören Sofistler, bunların büyük bir kısmının insan eliyle konulmuş düzenler (thesei, nomo) olduğunu, herkesin her yerde, her zamanda bağlayacağı yasaların ise, ancak doğa tarafından konulmuş yasalar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Örneğin Sonraki Sofistlerden *Antiphon, doğal hukuk ile pozitif* (insanın koyduğu) *hukuk* arasındaki karşıtlığı belirterek yalnız sanılara (doxa) dayanan "konulmuş" (pozitif) yasaların güçsüz olduğunu söyler ve buradan insanların *doğadan eşit* oldukları sonucunu çıkarır: "Yalnız Yunanlılar kendi aralarında değil, Yunanlılar ile Barbarlar da eşittirler". Onun için, toplum içindeki sınıf ayrılıkları, ayrıcalıklar, soyluluklar vb. hep insanın kendi koymalarıdır. Oysa toplum insanoğlunun yararı için kurulmuştur, bundan dolayı herkes ondan eşit olarak yararlanmalıdır. Yine bir başka Sofist, *Thrasymakhos* "Ne türlü parlak sözlerle anlatılırsa anlatılsın," diyor, "*adalet*, güçlüye, egemen olana yarayan, güçsüze zararlı olan şeydir". Sofist *Kallikles* de, adaleti güçsüzlerin kendilerini korumak için güçlülere karşı kurdukları bir tuzak diye anlar. Ama, ona göre, doğa (physis) güçlüye egemen olmak *hakkını* vermiştir. Bundan dolayı ancak (insanın koyduğu düzen bakımından) adaletli olmayan kimse mutlu olabilir. Gerektiğinde haktan ayrılmıyor gibi görünen, ama gerçekte böyle olmayan, başkalarına tam olarak hükmeden, heveslerini, isteklerini keyfince kandırabilen kimse onun için ideal. Bu Sofistler için "doğal olan" (physei) "sosyal olan"dan (thesei) daha değerli, daha sağlam, daha bağlayıcıdır; doğal hukuk, tarih boyunca insanların kendilerinin koymuş olduğu (pozitif) hukuktan daha üstündür. İşte Sofistler, böyle bir doğal hukuk anlayışı bakımından yürürlükte olan yasalarla, normalarla savaşmışlardır.

"Doğal" ile "konulmuş" arasındaki bu karşıtlık *din* konusuna da aktarılmıştır. Bunu da, başlıca *Kritias* yapmıştır. Daha önce Protagoras da Tanrıların varlığından şüphe etmişti; Prodikos da Tanrılara inanmayı psikolojik olarak açıklamayı denemişti. Ama asıl Kritias, Tanrıların tümüyle keyfi olan, politik hesaplarla ("zeki devlet adamlarının uyruklarını itaatli kılmak için") *bulunmuş birtakım* kuruntulardan başka bir şey olmadıklarını söylemiştir.

Sofistlerin relativizmleri ile yıkıcı bir rol oynadıkları hep söylenir. İşte onlar bu son anlatılan düşünceleriyle, bir dağılmaya yol açmışlar, daha doğrusu,

kutsal gelenek döneminin kapanmasıyla ortaya çıkan bir *değer anarşisini* büsbütün körüklemişlerdir: Bir yandan tek kişinin yargılarında bağımsız olmasını şüpheli bir hale getirmişler, öbür yandan da, tümel olarak geçen hiçbir ölçüyü ayakta bırakmamakla, otorite ve geleneği (yasaları, hukuku, sosyal normları, ahlak kurallarını) adamakıllı sarsmışlardır.

Sokrates

İşte Sofistlere karşı koyanların başında yer alan, İlkçağın en büyük düşünürlerinden biri olan *Sokrates* de böyle bir düşünce ortamında, böyle bir "aydınlanma" tutumu içinde gelişip sivrilmiştir. Sokrates Sofistlere karşı koyar, ama onlarla birleştiği yönleri de var. Çünkü Sokrates de, Sofistler gibi, gelenek ve törelerin oluşturduğu ölçüler üzerinde *düşünmeyi* kendisine ilke yapmıştır. Bu yönü ile Sokrates de bir *aydınlanmacı.* ("Aydınlanma"nın istediği: hayatımızın normalarını aklın ışığına tutmak, bunları akılla eleştirmek, akılla aydınlatmaktır. Gelenek dönemlerinde ise bunlara, hiç eleştirmeden, oldukları gibi inanılır). Bu bakımdan Sokrates Sofistlerle birleşir. Ancak bundan sonra onlardan temelli olarak ayrılır. Sofistler relativist idiler; onlara göre tümel olarak geçerliği olan, yani herkesin benimseyebileceği ne bir doğru, ne de bir ölçü vardır: "İnsan, her şeyin ölçüsüdür" (Protagoras). Sokrates ise, tam tersine, üzerinde durulup düşünülürse, *tümel bir doğru*'nun bulunabileceğine inanır.

Sokrates 469 yılında Atina'da doğmuştur. Heykeltıraş Sophroniskos ile ebe Phainerete'nin oğlu. Önce babasının işine girmiş, bir yandan da zamanının çeşitli bilgilerini öğrenmeye çalışmış. Bu arada yakından tanıdığı Sofistlerin dersleri, onda, Sofistlerin çok tehlikeli bir iş görmekte oldukları kanısını uyandırıyor. Bundan sonra bütün hayatı Sofistlere karşı savaşmayla geçecektir. Kendisini ve yurttaşlarını ciddi olarak incelemeyi, ahlakça olgunlaşmak için durmadan çalışmayı, hayatının hep ödevi sayacaktır. O da, Sofistler gibi, başlıca, insan hayatının *pratik sorunlarıyla* ilgilenmiştir. Ancak, Sofistler utilitaristtiler, yalnız *yararı* göz önünde bulunduruyorlardı. Sokrates ise bu soruna gerçek, derin bir ahlaki ciddiyetle yönelir. Onun gerek sessiz, sürekli felsefi düşünmeleri, gerekse Atina'daki orijinal çalışmaları böyle bir anlayışla beslenmişlerdir. Kendisi bir çığıra, bir okula bağlı olmadığı gibi, bir çığır da kurmaya kalkışmamıştır. Ortalıkta, çarşıda-pazarda dolaşır, karşısına çıkanlarla konuşmaya çalışırdı. Bunu da, insanları, hayatlarının anlam ve amaçları bakımından düşünmeye, aydınlanmaya kımıldatmak, onlarda bu isteği uyandırmak için yapardı. Sokrates felsefesini, dünya görüşünü bu yolla yaymıştır: bir şey yazmamıştır. Büyük kişiliği ile Atina üzerinde pek derin bir etkisi olmuştur. Bir okulu yoktur, ama çevresinde büyük bir hayranlar kalabalığı toplanmıştı. Bunların arasında Atina'nın ileri gelenleriyle gençliğin en iyileri bulunuyordu. Sokrates 70 yaşında iken "gençliği baştan çıkarmak ve Atina'ya yeni Tanrılar getirmeye kalkışmak" ile suçlandırılıp mahkemeye verilmiştir. Mahkemeye verilmesinde kendi düşmanlarının rolü olmakla birlikte, o sıralarda

Atina'da, demokrasinin yeniden kurulmasıyla, başkaldıran dini gericilik de onun kişiliğinde en popüler, en sözügeçer bir Sofisti ortadan kaldırmayı tasarlamıştır. Onu suçlayanlar, anlayışsızlıklarından, düşünceleri ayırt etmeyi bilmediklerinden, Sokrates'i Sofist sayıyorlardı. Hayata yol gösteren değer ve ölçülere körükörüne inanmayıp bunları akılla bulmak isteyişinde, bu tutumunda Sokrates Sofistlerle ortaktı. Ama onun Sofistlerle bundan sonraki temelli ayrılığını, yobaz gelenekçiler ayıramayacak durumda idiler. Sokrates hafif bir ceza ile kurtulabilirdi; ama boyun eğmek bilmeyen onuru yüzünden yargıçları kızdırıp ölüm cezasına çarptırılmıştır. Tutukevinden de kaçabilirdi, dostları bunun için gereken bütün önlemleri almışlardı; ancak, sarsılmaz ödev duygusu ile Sokrates bunu da reddetmiş ve 399 yılının mayısında zehir içerek ölmüştür.*

Sofistlerin bilgi anlayışı, her bakımdan, tek kişiyi kanılarında bir relativizme götürmüştü. Sokrates'in ise göz önünde bulundurduğu: *sağlam, herkes için geçerliği olan bir bilgiye* varmaktır. O, doxa (sanı)nın karşısına *episteme* (bilgi)yi koyar. Yalnız episteme hazır, hemen öğrenilebilecek, öğretimle hemen bildiriliverilecek bir şey değildir, tersine: *birlikte çalışılarak,* uğraşılarak varılacak bir amaçtır. Onun için Sokrates, Sofistlerin yaptığı gibi, öğretimle bilgileri edindirmeye kalkışmaz, çevresindekilerle doğru'yu birlikte aramaya çalışır. Din-gelenek otoritesine gözü kapalı bağlanmamada Sokrates Sofistlerle bir düşünüyor. Ancak, Sokrates'in *akla, düşüncenin objektif değerine,* bireylerin üstünde bir normun bulunduğuna sarsılmaz bir inancı var. Onu Sofistlerden kesin olarak ayıran da bu inancıdır. Onun kendine özgü öğretme ve araştırma yöntemi olan *dialog* (konuşma) da bu inanca dayanır. Konuşma'da düşünceler ortaya konur, bunlar karşılıklı olarak eleştirilir, böylece de *herkesin* kabul edeceği şeye varılmak istenir. ** Sofistler düşünceleri meydana getiren psikolojik mekanizmayı inceliyorlardı. Sokrates ise, doğru'yu belirleyen aklın bir yasası olduğuna inanır ve çevresindekilerle işbirliği yaparak bu doğru'yu araştırır. Bu araştırmasında Sokrates, kendisini desteklemeleri için yurttaşlarını durup dinlenmeden yardıma çağırmıştır; onlara, hayatımıza temel olacak ve bizi birleştirecek ölçüleri birlikte arayalım demek istemiştir. Onun bütün uğraştığı bu. "Ben bir şey bilmiyorum" ya da "Bir şey bilmediğimi biliyorum" derken de göz önünde bulundurduğu bu. Onun için bunları bir şüphecilik diye anlamamalıdır.

Bu sözlerde, ayrıca, Sofistlerin bilgiçlik taslamalarına karşı ağır bir yerme de var. Sokrates, Sofist – *Sophistes, bilgici* – değil, filozof – *philosophos,* bilgise-

---

* Sokrates'in yargılanmasını Platon'un *Apologia*'sı, tutukevindeki son günlerini de yine Platon'un *Kriton* dialogu anlatırlar.
Sokrates, kendisi bir şey yazmadığına göre, hayat ve öğretisi için başlıca kaynaklarımız, öğrencileri Platon ile Xenophon'dur. Platon'un hemen bütün dialoglarında Sokrates konuşur. Böylece hocasına ölmez bir anıt dikmiştir Platon. Bir devlet adamı, komutan da olan Xenophon (eseri: *"Sokrates'ten Anılar")*, Sokrates'i Platon gibi derinden kavrayamamıştır.

** Bu yöntemi, en iyi Platon'un Gençlik – Sokratik – dialoglarında (Lakhes, Euthyphron, Kharmides vb.), gerçek Sokrates'e en yaklaşan, en uyan bu dialoglarda görebiliriz. Platon'un kendisi de bu yöntemle çalışıp araştırmıştır.

ver – olduğunu söyler; bilgiyi elde bulundurduğuna değil, onu sevip aradığına inanır; kendisi kendini bildiği gibi, kendilerini bilmelerini ("kendini bil!") başkalarından da ister. Ona göre, gerçek bilgiye götüren yolda en büyük engel, Sofistlerin ortalığa yaydıkları sözde bilgi olan şeylerdir, o yarımyamalak bilgilerdir. Onun içindir ki, Sokrates, bütün konuşmalarında, önce, ortaya konan düşüncelerin üstünkörülüğünü, tutunamazlığını sorularıyla göstermeye çalışır. Araştırmanın (dialogun) dış şeması şöyledir: Konuşmaya başlarken Sokrates, hep kendisinin bir şey bilmediğini söyler. Karşısındaki de, tersine, hep bilgisine pek güvenmektedir, ama ileri sürdükleri de hep pek derme-çatma şeylerdir. İşte Sokrates'in ünlü *ironie*'si (alayı) bu karşıtlık içinde belirir. Bundan sonra da Sokrates, konuştuğu kimsede doğru'yu meydana çıkarmaya girişir; onun deyişiyle: Ruhta uyku halinde bulunan düşünceleri "doğurtmaya" uğraşır. Bu sanatına da, annesinin ebeliğine bir anıştırma olarak, *maieutike* (doğum yardımcılığı, ebelik) adını veriyor. Bu tekniğin temelinde, disiplinli, sıkı bir düşünme ile "doğru"nun bulunabileceğine bir inanma gizlidir: ruhta *saklı* doğrular var; bunlar herkes için *ortak* olan doğrulardır; bunlar, sorup soruşturma ile, üzerlerinde durup düşünme ile yukarıya çıkarılabilir, bilinir bir hale getirilebilirler.

Dialogun dış şeması, araştırma yöntemine objektif bakımdan da uygundur. Sokrates'e göre, bilimsel çalışmanın amacı, duyularla edinilen tek tek algılar değil, *kavramdır.* Onun için, Sokrates hep, kavramın belirlenmesi, sınırının çizilip gösterilmesi olan *tanım*'a (horismos, definito) varmaya çalışır. Sofistler de sözcüklerin anlamını sınırlayıp göstermeyi denemişlerdi. Ama onlar tanımla, daha çok, söz sanatı bakımından ilgilenmişlerdi. Sokrates ise bu işe çok daha derin bir düşünce ile girişir: Elde etmek istediği kavramla nesnenin *özünü* kavrayabileceğini umar. Bundan dolayı Sokrates, ele alınan konuyu hep *tümel* olarak belirlemek ister; arananın bulunması, bu tümel olarak belirlemeye bağlıdır. Bunu yapmakla da Sokrates, tekil'in tümel'e bağlı olduğu anlayışını getirip yerleştirmiş, bunu bilimsel bir yöntem ilkesi yapmıştır. Bir şeyin özünü ya da kavramını, yani tek tek hallerinde ve ilintilerinde hep aynı olan yönünü bilen kimse, yargısı için sağlam, değişmeyen bir temel bulmuş, böylece de sallantılı sanılardan kurtulup güvenilir bilgiye ulaşmış olur. – Oysa Sofistlere göre, bu sağlam, sürekli temel yoktu.

Sokrates'in kullandığı yöntem, *tüme-varım* (epagoge, inductio) yöntemidir. Aristoteles, Sokrates'i bu yöntemin bulucusu diye gösterir. Ancak, Sokrates gelişigüzel bir araya getirilmiş tek tek haller arasında bir karşılaştırma yaptığı için, tam bir tümevarım yöntemini geliştirdiği söylenemez. Bununla birlikte, kendisinden önceki sezgileriyle iş gören düşünürlerin tek tek gözlemleri yöntemsiz olarak genelleştirmeleriyle karşılaştırılırsa, onun yöntemi önemli bir ileri adım sayılabilir. Sokrates ile, gerçekten de, yöntemli bir çalışma, hiç olmazsa başlamıştır.

Sokrates bu yöntemini, tıpkı Sofistler gibi, sadece *insan hayatının sorunlarına* uygulamıştır. Onu "doğru bir yaşayış nedir, hangisidir?" sorusundan başkası ilgilendirmemiştir. Doğa felsefesiyle hiç uğraşmamıştır; kavramsal doğru'yu araması da yalnız ahlaki kaygılar yüzündendir. İnsanın ahlakça ken-

disini eğitmesi, yetiştirmesiyle bilim aynı şeydir. Araştırmada bulunacak tümel doğru, ahlak bilincine açıklık ve güven sağlayacaktır.

Sokrates'in bütün düşüncesi, bütün çalışmaları *ahlaka* yönelmiştir. Bu ana-konuda çıkış noktası da, *"erdem ile bilginin özdeş, aynı oldukları"* görüşüdür. Bu görüşün felsefe dışındaki nedeni için şu söylenebilir: Yunan toplumu o arada çok sarsıntılı bir değişme geçirmiştir, geçirmektedir. Bu yüzden, öteden beri bilinen, alışılmış yaşama kurallarına ayak uydurmak çok güçleşmiştir. Bu *değer anarşisi* içinde bir sürü yaşama kuralı öğütleniyordu. Öbür yandan demokratik gelişme bir savaşmaya, yarışmaya yol açmıştı. Böyle bir durumda *bilgili* olanın yeterli, üstün olabileceği anlaşılmıştı. İşte Sokrates, bu kanıyı ahlaka aktarmakla, bu duruma en keskin anlatımını kazandırmıştır: Ahlakta da üstün, erdemli olmak bilgiye bağlıdır; ancak *doğru bilgi* – ama gerçekten de doğru olan bilgi – *doğru eyleme* vardırır. Böylece, ahlaklılığın özü, "iyi"yi bilmek oluyordu. Artık felsefe, herkes için geçerliği olan "iyi"nin yasası üzerinde bir düşünmedir. Bu anlayışta, bilgi ahlaki bir değer kazanıyor; dolayısıyla, bu değeri birlikte arayanlar ahlakça birbirlerini tamamlar, birbirlerini karşılıklı olarak olgunlaştırırlar. Bu görüş, istenç (irade) hayatı üzerinde determinist-intellektualist bir anlayıştır, çünkü burada ahlakta üstün, erdemli olma, intellektin (aklın) yetişmesine, bilginin açık ve olgun olmasına bağlanıyor. Onun içindir ki Sokrates "Hiç kimse bile bile kötülük işlemez, kötülük bilginin eksikliğinden ileri gelir" der. Yine bu yüzden bütün öteki erdemler, ana-erdem olan bilginin (episteme) içinde toplanmışlardır ve bilginin kendisi edinildiği ve öğrenildiği gibi, öteki erdemler de elde edilir ve öğretilebilir. Sokrates bu anlayışıyla Sofistlerin getirdiği değer relativizmini aşmayı denemiştir. Onun öğretisinde: *akılla düşününce,* tümel olarak geçen normalar, değerler yeniden bulunabilir.

Bilgi sorununda olduğu gibi, ahlak konusunda da Sokrates, genel nitelikteki düşüncelerden ileri geçmemiş, burada da erdemin ne olduğunu sistematik olarak işlememiştir. Yalnız, onun erdemle *mutluluk (eudaimonia)* arasında bir bağ kurduğunu, bunları bir ve aynı saydığını görüyoruz. Bilgiden doğan, bilgide sağlam temelini bulan "iyi", insanı mutlu yapar, ruha sağlık, esenlik kazandırır. Buna göre, Sokrates'in de ahlak öğretisinin ana özelliği eudaimonist. Eudaimonizm bütün Antik Felsefede hep var.

Sokrates, bir de, içinde bir *Daimonion*'un barındığını söylermiş. Hayatının önemli anlarında bu Daimonion'u kendisine yol gösterirmiş, daha doğrusu alıkoyucu bir rol oynarmış; daha çok uyarıcı bir sesleniş. Bunu Sokrates içindeki Tanrısal bir ses sayar ve ona uyarmış. Bu sesin ne olduğu üzerinde çeşitli yorumlar yapılmıştır. Ne olarak anlaşılırsa anlaşılsın, (vicdan, ahlaki bir sezgi, peygamberlerde görülen içgüdü gibi bir şey vb.) Daimonion Sokrates'in ahlak görüşünün tekyanlı rationalismini tamamlayan bir etken olarak görünüyor. Çünkü Daimonion, *irrationel* bir şey, dini-mistik bir öğe. (Ama yalnız kendisinde var; genel olarak insan hayatının ahlak bakımından düzenlemede hiçbir rolü yok.)

Nitekim Sokrates'in, ölümüne yol açan mahkemeye verilmesinde bu Daimonion'un da rolü olmuştur. Suçlamadaki Sokrates'in Atina'ya *yeni Tanrı-*

lar getirmek istediği iddiası, buna dayatılmıştır. Sokrates'in dinsiz ya da küfre sapmış bir kimse olduğu hiç de söylenemez. Olsa olsa, o da, ta Xenophanes'ten beri gelişen bir din anlayışının içinde yer almıştı: yani halk dininin boş inançlarına bağlı değildi; halk dininin *arınmasını*, bunun için de Tanrılar için yakışıksız tasavvurların ortadan kalkmasını o da istiyordu. Daimonion'u ile demek istediği belki de bu idi: Tanrıların sesini içimizde, gönlümüzde duymalıyız; onları dış belirtilerde aramamalıyız; dinliliğimiz bir dış görünüş olmamalı. Ama, yukarıda da gördüğümüz gibi, Sokrates bütün *Yunan Aydınlanmasına*, bunun temsilcileri olan Sofistlere karşı olan bir tepkinin kurbanı olmuştur. Onunla Sofistler arasındaki amaçlar bakımından olan temelli ayrılıkları birçok Atinalılar ayırt edebilecek durumda değildiler. Onun rationalismi, Sofistlerin relativizmi kadar halk inancı için tehlikeli sayılmıştır.

Sokrates çevresine büyüleyici bir etki yapmıştı. Bu etki, düşüncelerinden çok, bu düşünceleri onun doğrudan doğruya *yaşaması* yoluyla olmuştur. Nitekim kendisinden sonraki felsefe çığırlarının çoğu bilge idealinin canlı örneğini hep Sokrates'te bulacaklardır.

SOKRATESÇİ OKULLAR

Sokrates'in ölümünden sonra, öğrencileri öğretisini sürdürmeye çalışmışlardır. Önceleri Sokrates'in verdiği örneğe uyarak aralarında serbest konuşmalar yaparak çalışmışlar, sonra da yavaş yavaş *Sokratesçi Okullar* meydana gelmiştir. Bu okullardan her biri büyük usta'nın eserini kendi anladığına göre yorumlayıp ilerletmeye uğraşmış, bu yüzden de aralarında tartışıp çekişmişlerdir. Sokratesçi çığırlar da, tutum ve eğilimleri bakımından, Yunan Aydınlanmasının çerçevesinde yer alırlar. Çünkü bu çığırlarda Sokrates'ten alınan düşünceler yanında *Sofistlerden alınma* pek çok görüş de vardır. Sokrates'ten alınan öğeler kimisinde çok, kimisinde de pek azdır. Onun için, bu çığırları Sofistliğin devamı olarak anlayanlar da vardır.

Sokratesçi okullar *dört* tanedir: Megara Okulu, Elis-Eretria Okulu, Kynikler Okulu, Kyrene Okulu. Bunlara, Sokrates'in öğretisinden yalnız belli birtakım görüşleri ele alıp geliştirdikleri için, *Tekyanlı Sokratesçiler* de denir. Buna karşılık, hocasının öğretisini *bütünü ile*, özünü bozmadan ileri götürdüğü için Platon tam Sokratesçidir.

Megara Okulu: Kurucusu *Eukleides* Megaralı olduğu için bu adı almıştır. Sokrates'in ölümünden sonra, içlerinde Platon da olmak üzere, birçok öğrencisi – belki de halkın bir tepkisinden korktukları için – Atina'nın yakınlarındaki Megara'ya gelip bir süre kalmışlardır.

Eukleides, Sokrates'in ahlak ilkesi ile Elea öğretisini birleştirmeye çalışmış. Ona göre "Bir olan" iyidir. Böyle bir ilke olumlu bir felsefe sisteminin gelişmesine pek elverişli değildi. Onun için bundan pek bir şey çıkmamıştır. Megara Okulu, asıl, Sofistlerde bulduğumuz bir sanatı, *eristik* sanatını geliştirmesi bakımından ün kazanmıştır. Bu da pek olumlu bir iş değil. Eristikçilerden

Eubulides adlı birisinin şaşırtıcı tasımlarından bir örnek: Sen bir yalancıysan, yalan söylediğini de söylüyorsan, hem yalan söylüyorsun, hem de doğruyu söylüyorsun. Megara Okulundan olanlara, sonraları, Eristikçiler ya da, olumsuz anlamında olarak, Dialektikçiler de denmiştir.

Elis-Eletria Okulu: Kurucusu, Sokrates'in en sevdiği öğrencilerinden biri olan, Platon'un da bir dialoguna adını verdiği *Elisli Phaidon*'dur. Bu okulun da öyle pek belirtilmeye değer bir başarısı yok. Megara Okulununkine benzeyen bir erdem öğretisi geliştirdiğini öğreniyoruz. Phaidon'un *Menedomos* adındaki bir öğrencisi, bu öğretiyi kendi memleketi olan *Eretria*'da ileri götürdüğü için, bu çığıra Elis-Eretria Okulu denmiştir.

Sokratesçi çığırlardan öteki ikisi ise Kynikler Okulu ile Kyrene Okulu, önemlidirler. Bu iki çığırın birleştikleri noktalar: Teorik bilime hiçbir ilgi duymamaları, felsefeyi bir yaşama sanatı haline getirmeleridir. Her ikisinin de öğretilerinin başlıca kaynağı Sofistlerin düşünceleridir; bunlara biraz da Sokrates'ten görüşler karıştırmışlardır; yalnız her biri Sokrates'in başka başka görüşlerini benimsemiştir. Ayrılıkları da buradan başlar. "İnsanın bu dünyadaki yeri, anlamı nedir?" sorusunda bu iki çığır birbirinden büsbütün ayrılır. Onların bu ayrılıkları bütün antikçağda sürüp gidecek, hep tipik bir ayrılık olarak kalacaktır.

KYNİKLER OKULU

Kynikler Okulunun (Kynism) kurucusu *Atinalı Antisthenes*'tir (444-368). Antisthenes önce Sofist Gorgias'ın öğrencisi olmuş, sonra da Sokrates'in. Büyük hayranlık duyduğu Sokrates'in ölümünden sonra Kynosarges Gymnasion'unda okulunu kurmuş ve uzun zaman da okulun başında bulunmuş. Bir yoruma göre *"kynik"* sözcüğü bu Kynosarges adından gelmedir. Asıl yerleşmiş olan bir anlayışa göre ise, kynik sözcüğü kyon'dan türemedir. Kyon da Yunancada köpek demektir; dolayısıyla "kynik": köpek gibi olan, köpek tutumunda olan, köpeksi anlamına gelir. Bu çığırdan olanların böyle adlandırılmalarına gelince: göreceğiz, bunlar hiçbir töreye, hiçbir nezaket ve edep kuralına saygı göstermezler; pek partal, yoksul bir hayat sürerler (Bu çığırı, bir fıçı içinde yaşamasıyla popüler yapan Diogenes, bu tutumun en tipik görünüşüdür); bütün uygarlık değerlerine saldırıp bunları hırpalarlar. İşte böyle bir yaşama anlayış ve biçimini hor görenler tarafından onlara bu ad takılmış, onlar da bunu sonra benimsemişler.

Kynikler için yaşamanın doğru sayılabilecek biricik anlam ve ereği *erdemdir* (areté). "Erdem" deyince de onlar, insanın içten tam bir bağımsızlığını, kendini belirlemede mutlak olarak özgür olmasını, kısaca: her türlü gereksemeye bağlılıktan insanın kendini kurtarmasını anlarlar. Bu idealin de, Sokrates'in kişilik ve yaşayışında gerçekleşmiş olduğunu ileri sürerler. Bu bakımdan Antisthenes ve kynikler Sokratesçi. Nitekim Antisthenes de, öğretmeni Sokrates gibi, erdem anlayışında intellektualist; ona göre de erdem bilgi ile ilgilidir; ayrıca, ahlak ilkeleri kuru bir bilgi olarak kalmamalı, doğrudan doğruya ya-

şanmalıdır da. Bu da Sokrates'e uyan bir anlayış. Sonra, yine Sokrates gibi, onun için de, ahlaki ereklere yararlı olmayan bilimin, araştırmanın yüksek bir değeri yoktur. Ahlaka yarayacak bilgide Sokrates kavramları belirlemeye, tanımlara varmaya çalışmıştı. Antisthenes de, hocası gibi, bu bakımdan mantık sorunlarıyla uğraşır; onun gibi, kavramlar kurarak nesnelerin kalıcı özünü açıklamayı dener.

Yalnız Antisthenes bu işi görürken, ilk öğretmeni Gorgias'tan öğrendiği Elea öğretisinin, "Varolan birdir" anlayışının da etkisi altındadır. Antisthenes "ilk varlık" (arkhé) için bir tanımın olamayacağını ileri sürer. İlk varlıktan başkası da hep bileşik şeylerdir. Gerçi bunların tanımı yapılabilir, ama bu tanım da parçaların sayılmasından başka bir şey olamaz, bunun ise pek bir değeri yoktur. Yalınç olan, bileşik olmayan o "ilk varlığın" ancak adını söyleyebiliriz, ona bir ad takmaktan ileri geçemeyiz. Dolayısıyla, Antisthenes'e göre bilmek bir *parçalamaktır;* bir nesneyi bilmek, onu son öğelerine ayırmak demektir. Nesnelerin içine, özüne de, onları parçalayabildiğimiz ölçüde sokulabiliriz. Ama parçaları da elde edince, artık özü sorup araştırmak da sona erer. Bundan sonra öğeler için bir şey söyleyemez oluruz; onları ancak adlandırabiliriz, ancak birbirinden ayırt edebiliriz, hem de özel ayrımlarını gösteremeden. Öğeler için ancak özdeşlik yargıları ileri sürülebilir: a, a dır, ya da a, b değildir diyebiliriz. Ama nitelikleri, yapıları için bir şey söyleyemeyiz. Bilginin biricik ödevi, öğelere ayırmak ve bunları *adlandırmaktır.* Buna göre, nesneler için ileri sürdüğümüz kavramlar, birtakım *sözlerdir,* nesneleri adlandırdığımız sözlerdir. Yargı da bu adların biraraya getirilmesinden başka bir şey değildir. Antisthenes'in bu nominalizmi, kavramları (ideaları) gerçek varlıklar sayan Platon'a karşı bir polemik.

Antisthenes'in de ahlak öğretisi eudaimonist. Yaşamanın ereği *mutluluktur* (endaimonia). Mutluluğa da, ancak, boş kuruntulardan kurtulunca elde edilen neşeli bir ruh dinginliğinde, ruhun özgür oluşunda erişilebilir. Erdem budur, bu özgürlüktür, insanın içinden bağımsız olmasıdır. Erdem, yalnız en yüksek değer değil, biricik değerdir de, mutlu olmak için biricik araçtır. Erdem biricik değer, kötülük ise biricik kaçınılacak şeydir. Geri kalanların hepsi; sağlık, güzellik, zenginlik, lüks, şan ve şeref vb. aldırış edilmeyecek, kayıtsız kalınacak (adiaphora) şeylerdir. Olsa olsa bu şüpheli şeylerin karşıtları birer değerdir. Çünkü yoksulluk, ihtiyaçsızlık, adı sanı olmamak vb., insanı boş gururdan, boş kuruntulardan korurlar, böylece onun içten özgür olmasına yardım ederler. Hele duyusal hazzın, hazzı çabalarımızın başlıbaşına bir ereği yapmanın Antisthenes en büyük düşmanı, "Hazdan, deli olmaktan daha çok korkarım" diyor. Çünkü haz insanı köle yapar. Hazzın karşısına Antisthenes çalışıp didinmeyi, güçlük ve sıkıntıyı (ponos) koyar. Bunlar insanı sertleştirirler, dayanıklı yaparlar, insanın özgür olmasına yardım ederler. Bundan dolayı kynikler, doğrudan doğruya hayatın korunmasına yaramayan, hayatı rahat ettirmeye, süslemeye yarayan her şeye karşı tam bir aldırışlık gösterirler. Bu anlayışları da kynikleri doğal olmayan bir tekyanlılığa, kaskatı bir uygarlık düşmanlığına götürmüştür. Bu yüzden ahlaka, sosyal değerlere, bu arada özellikle aile ve devlete karşı kayıtsızdırlar. Antisthenes "devlet bireyi korumak bakı-

mından yararlıdır" diyor ama, kendisinin devletle (toplumla) bir ilgisi olmasını hiç istemez. Kynikler aşırı bireycidirler (individualist). Dinle de ilgileri yok. Antisthenes'e göre tek bir Tanrı vardır, ona da ancak erdemli bir hayat yaşamakla saygı gösterilebilir.

Antisthenes büsbütün pratiğe yönelmiş olsa bile, yine de bir bilgin sayılabilir. Nitekim ahlak öğretisini teorik olarak da işlemeye, temellendirmeye çalışmıştır. Ondan sonra gelenlerde ise, örneğin bunların başında bulunan *Sinoplu Diogenes*'te (412-323), artık teorinin hiç yeri kalmıyor. Kyniklerin ihtiyaçsızlık ile uygarlık düşmanlıklarının en arınmış örneği olan Diogenes'in yaptığı, sadece kynizmin öğretisini tam bir tutarlıkla doğrudan doğruya yaşamak olmuştur. Diogenes insanı erdemli yapmaya yardımı dokunduğu için bilgili olmaya değer verir; ama bunun dışında bütün uygarlık değerleriyle, gereksiz, saçma, erdem için zararlıdır diye, kıyasıya savaşır. Ona göre, örneğin evlilik kaldırılmalı, kadın-çocuk ortaklığı olmalıdır. Kendisinin bir dünya yurttaşı (kosmopolites) olduğunu da söylermiş.

Kynizmin bütün bu görüşlerindeki ana düşünce: İnsanı kendi kendine dayandırmaktır. Bilge kişi erdemli kişidir, yani kendi kendine yeten kişidir. Bilgenin karşısında ise, dışarıya bağlı olan, varlıklarına dışarıda destek arayan budalaların kocaman yığını var. Erdemin en büyük armağanı, insanı tam bağımsız yapmasıdır. Böyle bir bağımsızlığa erişmiş bilge kişi de bütün isteklerinden sıyrıldığından, Tanrılara benzer. Bilge, dış nimetlerden olabildiğince bağımsız olabilmek için, gereksemelerini elden geldiğince daraltır. İnsanın gereksemesi ne kadar azsa, o kadar mutlu olur. Toplum karşısında da kynik kendini özgür sayar: Toplumun nasıl önyargılar içinde yüzdüğünü bildiğinden, söylediklerine kulak asmaz (Diogenes kendisine kynik = köpeksi denmesine hiç aldırmazmış); toplumun alışkanlıklarına, yasalarına bağlanmaz. Sofistlerin doğa-yasa (physis-nomos) karşıtlığı kynikler için de başlıca bir ilkedir: İnsanın koyduğu her şey doğaya aykırıdır; bunların bir kısmı gereksiz, bir kısmı soysuzlaştırıcıdır. Doğaya dönmek, doğal yaşamak onlar için ana düşüncedir.

KYRENE OKULU

Kyniklerin çok sert bir erdem öğretileri var. Bu bakımdan onların tam karşıtı *Kyrene Okulu*'dur. Kyreneliler, kyniklerin zahmetli, sıkıntılı yaşama idealleri karşısına rahat ve neşeli bir hayat idealini koyarlar. Bu çığırın kurucusu *Kyreneli Aristippos*'tur (435-355). Aristippos, yoksul bir kimse olan Antisthenes'in tersine, kibar, çelebi bir kişi. Bir süre Sokrates'in çevresinde bulunmuş; sonra da gezgin bir Sofist yaşayışı sürmüş. Antisthenes dünya görüşünü teorik olarak da temellendirmeye çalışmıştı. Aristippos ise ahlak ile doğrudan doğruya ilgili olmayan her uğraşmayı reddeder, yalnız "doğru yaşama" sorunu üzerinde durur. Bundan dolayı onda başlıca ahlak ile ilgili düşünceleri buluyoruz. Bunun yanında bir de duygular psikolojisi var.

Aristippos, Herakleitos gibi düşünüp, her şey gibi insan vücudu da boyuna

değişir diyor. Bu değişme yüzünden vücudun doğal durumu olan uyumlu yapısı zaman zaman ortadan kalkar, zaman zaman da bu uyum yeniden kurulur. Uyumsuzluk durumu acı duygusunu, uyumlu durumu ise haz duygusunu yaratır. Duygu halleri de hareketlerle ilgilidir. Yumuşak hareketler haz, sert hareketler acı, tam hareketsizlik hazsızlık ve acısızlığı doğururlar. Bu üç durumdan ise, Aristippos'a göre, varmak için uğraşılmaya değer olanı sadece *haz (hedoné)* dır. Hazzı istemek, aramak insan ve hayvan için doğal bir duygudur. Böylece, Aristippos için, istencin biricik amacı hazdır. Bununla da haz, iyi'nin kendisi olmuş oluyor. Hazzı sağlayan şey iyidir, acı veren şey kötüdür, bu ikisi dışında kalan şeylere de aldırmamalıdır.

Sokrates iyi'nin içeriğinin ne olduğunu kesin olarak belirlememişti. İyi'ye yönelmeye, iyi'yi gerçekleştirmeye çalışmalıyızdır, böyle erdemli olunur. Ama "iyi" dediğimiz nedir? Aristippos bu soruyu hiç şüphe götürmeyecek bir açıklıkla yanıtlıyor: *İyi hazdır;* iyi ile haz aynı şeylerdir. Bu anlayışı ile de Aristippos, *hedonizmin* (hazcılık) kurucusu olmuştur. Bu hedonizm, örneğin Sokrates'te bulduğumuz, eudaimonizmin bir çeşididir. Ancak, Sokrates'te mutluluk (eudaimonia), ruhun sürekli olan sağlığı ve esenliği idi. Oysa Aristippos haz deyince, ruhun sürekli olan bir durumunu anlamaz; onun göz önünde bulundurduğu şey: *Bir anlık* haz duygusudur, bir andaki hazdır. Hazzın nereden geldiği, ne çeşit olduğu da Aristippos için önemli değil. Her haz, bir haz olması dolayısıyla, başka bir hazza değerce eşittir, hazlar aralarında nitelik bakımından değil, ancak şiddet dereceleri bakımından ayrılırlar. Maddi (duyusal) hazlar da manevi hazlardan daha üstündürler, çünkü doğrudan doğruyadırlar; ayrıca, manevi hazlar bir anlık hazlar değildirler, bunlarda süreklilik var.

Aristippos için iyi: olabildiği kadar şiddetli olan bir anlık hazdan başka bir şey değildir. Ancak, bu çeşit hazzı elde etmek için *bilgi (phronesis)* gereklidir. Bu bilgi kavramı, Aristippos'un hedonizmindeki Sokratik öğedir. İnsan mutluluğa ancak bilginin yardımıyla ulaşabilir. İşte bunun için, ama yalnız bunun için bilgi bir değerdir. Bilgi insanı önyargılardan, boş dini inançlardan, üzücü tutkulardan kurtarır; ona hayatın nimetlerinden en iyi biçimde yararlanmayı öğretir. Bilgi, kendisine sahip olana, bilgeye, her şeyden önce, kendi içinde bir güven kazandırır. Bu güven sayesinde bile kişi kendini dış dünyanın çıkarlarına kaptırmaktan kurtarır; bu güven ona çevresine ve içinde bulunduğu koşullara egemen olmak, bunları kendi isteklerine hizmet ettirmek, zevki tadarken bile kendine hâkim olmak yeteneğini kazandırır. Kynikler gibi hedonistler de, insanın dünya ve dünyanın gidişi karşısında özgürlüğünü elde etmesine çalışırlar. Ancak kynikler, bu içten bağımsız olmayı, insanın dünya nimetlerine yüz çevirmesinde, kendini bunlardan yoksun etmesinde buluyorlardı. Kyrene çığırının hedonistleri ise, tam tersine, dünya nimetlerini, dünyanın zevkini *akıllıca* tatma ile bu bağımsızlığa erişmek isterler. Kyniklerin ideali: dünyaya yüz çevirmiş bilge idi; Aristippos ve onun izinden yürüyenlerinki ise; hayattan tat almasını *bilen* bilge kişidir. Böyle bir kimse, her şeyin en iyi yönünden yararlanmayı bilir; hiçbir engel tanımadan nesneleri ve insanları kendisi için kullanır; ama bu arada kendini zevk içinde hiçbir zaman yitirmez; tutkularına

hep hâkim olmasını bilir; hiçbir zaman olamazı elde etmeye kalkışmaz; pek mutlu olmadığı günlerde bile ruhunun dinginliğini, neşesini yitirmemeyi bilir.

Kyrene Okulundan olanlar da, kynikler gibi, bireyci (individualist)dirler. Onlar da topluluk hayatına değer vermezler. Aristippos, tıpkı Sofistler gibi, şehir şehir dolaşırmış; bu gezginciliği de, kendisini hiçbir politik-sosyal düzene bağlanmak zorunda bırakmadığı için, dolayısıyla özgürlüğünü en geniş ölçüsü ile yaşayabildiği için pek severmiş. Kyrene Okulundan *Theodoros* adlı birisi "Benim yurdum bütün dünya" dermiş ve bilgeyi yurtseverlik duygularının üstünde sayarmış. Kyrenelilerin bireyci olmada kyniklerle tamamıyla birleştikleri görülüyor. Din konusunda da birleşirler: Dine de aldırış etmezler; dinin boş inançlarından kurtulmak, bilge için bir ödevdir. *Euhemeros* adındaki bir Kyreneliye göre: Tanrılara tapmak, kralları ve bu gibi başka büyük insanları saymaktan doğup gelişmiştir, dolayısıyla bu saygının daha bir büyütülmüş, ileri götürülmüş biçiminden başka bir şey değildir.

YUNAN FELSEFESİNİN SİSTEMATİK DÖNEMİ

Yunan Felsefesinin ilk döneminde, başlıca, doğa (kosmos) sorunu ile uğraşılmıştı. İkinci dönem de, her şeyden önce, insan (anthropos) sorununu ele almıştı. Üçüncü dönemde ise, ilk iki dönemde doğa ve insan konularında elde edilen bilgilerin bir *sentez* içinde birleştirilmesi, kaynaştırılması denenecektir. Temsilcilerini Sofistler ile Sokrates'te bulan anthropolojik dönemde bilgi, tekyanlı olarak, yalnız pratik hayat için değerlendirilmek istenmişti. Onun için ilk – kosmolojik – dönemde üzerinde durulan, araştırılan evren ile ilgili metafizik sorunlar hemen hemen büsbütün bir yana bırakılmıştı. Yunan felsefesinin üçüncü döneminde ise bu metafizik problemlere yeni bir güçle yeniden dönülecektir. Bu yeni gelişmenin taşıyıcıları da, ilkçağın en büyük iki düşünürü olan *Platon* ile *Aristoteles*'tir.

Platon ile Aristoteles'in öğretileri, kendilerinden önceki Yunan felsefesinden, *sistematik* bir yapıları olmalarıyla ayrılırlar. Platon ile Aristoteles geniş, kendi içlerine kapalı *bilim sistemleri* yaratmışlardır. Onların öğretilerine sistem niteliğini kazandıran da, sorunlarının çokyanlı oluşu ile bunları bir birlik içinde, yani bir sistem içinde işlemeleridir. Bundan önceki düşünürler hep belli bir problem gruplarını, dolayısıyla da gerçeğin belli alanlarını inceliyorlardı. Platon ile Aristoteles ise bilim sorunlarının tüm kadrosunu ele almışlar, bu yüzden de, şimdiye kadar ayrı bulunanları bir araya getirerek bunları birlikli bir temel üzerinde verimli bir biçimde birbirine bağlamışlardır. Bilgilerin kapsayıcı bir felsefe öğretisi içinde sistemleştirilmesi denemesi, Platon ile başlamış, Aristoteles'te en yüksek olgunluğuna erişmiştir. Bu öğreti Aristoteles'te artık tek tek bilimlerin büyük bir kompleksi görünüşünü kazanmış, böylece Yunan felsefesi onda gelişmesinin son sınırına dayanmıştır. Bundan sonra, ana-kucak olan felsefeden ayrılmış ya da ayrılmaya başlamış olan tek tek bilimlerin çağı açılacaktır.

Platon

Platon, bir bildirime göre 427 yılında, başka birisine göre de Perikles'in öldüğü yıl olan 429'da doğmuştur. 427 yılı daha güvenilir. Doğduğu yer için de Atina ile Aigina (Pire Körfezinde bir ada) gösterilir. Ailesi, Atina'nın en eski, en soylu ailelerinden. Babası yönünden Kral Kodros, annesi yönünden ünlü yasakoyucu Solon ile ilintisi var. Ayrıca kendisi yaşarken de ailesinin Atina'da büyük siyasi nüfuzu var: Devrin ileri gelen devlet adamlarından Kritias ile Kharmides yakın akrabaları. Platon soyu ve çevresi bakımından tam bir aristokrat. Bir söylentiye göre, asıl adı, büyükbabasınınki gibi, Aristokles imiş; geniş göğüslü olduğu için cimnastik öğretmeni ona Platon adını takmış. Esaslı bir eğitim görmüş; çeşitli öğretmenlerden cimnastik ve müzik dersleri almış. Gençliği Atina'nın kültürce çok parlak bir dönemine rastladığı için bu büyük gelişmenin üzerinde büyük etkisi olmuştur. Hemen Perikles'in ardından gelen bu dönemdeki Atina'nın sanat ve edebiyat bakımından yüksek düzeyine Platon çok şey borçludur. Platon'un zengin sanatçı stili böyle bir atmosferde oluşmuştur. Bir sanatçı da olan Platon, çeşitli edebi türlerde birçok şeyler yazmış. Ama, anlatıldığına göre, yazdıklarını beğenmemiş ve pek çok da Sokrates'in üzerinde yaptığı çok derin etki yüzünden bunları yakmış. Bugün elimizde bir destan parçasıyla birkaç yergisi var. Sokrates ile tanışmazdan önce de felsefe ile ilgilenmiş; hocası Herakleitosçu Kratylos imiş. Ama yirmi yaşında iken Sokrates ile tanışması hayatında gerçekten bir dönüm noktası olmuştur. Bundan sonra da ölümüne kadar Sokrates'in yanından ayrılmamış, onunla çok sıkı, sürekli bir ilgi halinde kalmıştır. Platon'un hemen bütün yazdıkları onun büyük hocasına karşı duyduğu derin sevgi ve saygının belirtileriyle doludur. Yapıtlarıyla Platon, hocasına bugüne kadar bütün canlılığı ile ayakta kalan bir anıt dikmiştir. Bu anıt, Sokrates'in yorulmak bilmeden bilgiyi araması, irkilmeyen sağlam karakteri, doğruluk ve hak uğruna ölüme gitmesi karşısında Platon'un duyduğu hayranlık ve saygıyı dile getirir.

Sokrates'in ölümünden sonra Platon da, öteki Sokratesçilerle birlikte, Megara'ya Eukleides'e gitmiştir. Burada kısa bir süre kaldıktan sonra Atina'ya dönmüş ve burada, önce dar bir çerçevede, öğretim çalışmalarına başlamıştır. Bundan sonra da yolculuklara çıkmıştır.

Çok yayılmış bir söylentiye göre, Platon Kuzey Afrika'ya gitmiş. Bu yolculuğunda Mısır ve Kyrene'ye uğramış; Mısırlı rahiplerden matematik, astronomi öğrenmiş, Kyrene'de de matematikçi Thedoros'un yanında çalışmış. Platon'un bu yolculuğu yapmış olduğu çok şüpheli. Hele Anadolu ve İran'ı da gezmiş olduğundan büsbütün şüphe edilebilir. Platon'un gerçekten yapmış olduğu, Güney İtalya ve Sicilya gezileridir. Sicilya'ya Platon'un üç yolculuğu var. Bu Güney İtalya ve Sicilya yolculuklarının Platon'un düşünce hayatı üzerinde derin etkileri olmuştur. Güney İtalya'ya Platon, Atina'da tanımış olduğu Pythagorasçıların çalışmalarını yerinde ve yakından tanımak için gitmiş. Bu yolculuk, bir yandan ondaki matematik ilgisini güçlendirmiş, öbür yandan da ona dini-mistik görüşler edindirmiştir. Pythagorasçılardan edindiği bu etkiler, onun felsefesinin Sokratesçi öğe yanında ikinci büyük öğesidir.

Güney İtalya'dan Sicilya'ya geçen Platon, Syrakusa'da kralın akrabası *Dion* ile tanışıp aralarında sıkı ve sürekli bir dostluk bağı kuruluyor. Platon'a hayran olan Dion, bundan sonra, siyasi bir reformu planlaştırması için, onu iki defa Sicilya'ya çağırtıyor. Ancak, bu yolculuklardan hiçbir şey çıkmıyor. Üstelik Platon güç durumlarda kalıyor, kendini güç bela kurtarıyor (Bu Sicilya serüvenini Platon 7. mektubunda anlatır). Sicilya'dan ilk dönüşünde Platon, Akademos denilen bölgede ünlü okulu *Akademia*'yı kurmuş, yirmi yıl buranın yönetim ve öğretimiyle uğraşmıştır. 347 (ya da 348) yılında, söylendiğine göre, bir akraba düğününde sessizce hayata gözlerini kapamış.

Platon'dan, daha ilkçağın da onun kaleminden çıktığını sandığı 35 yapıt (34'ü dialog formunda, biri Apologia = Sokrates'in Savunması); 13 mektupluk bir koleksiyon, ilkçağın bile Platon'un olmadıklarını kabul ettiği birkaç dialog ile birkaç edebi fragment (bir destan parçası ile bir-iki yergi) kalmıştır. Platon'un öğretisini gerçeğine uygun olarak anlayabilmek için bu eserlerin bazı bakımlardan incelenmesi gerekmiştir. Bu arada, her şeyden önce, kalan yapıtların gerçekten Platon'un olup olmadıkları sorunu ile yapıtların yazılış sıraları – hangisi daha önce, hangisi daha sonra – (Chronologie) sorunu en önemlileridir. 19. Yüzyılda başlayan araştırmalar, bu sorunları aydınlatmak için birtakım ölçüler kullanmıştır. Bunların arasında en güvenilir olanları, ilkçağın – bu arada özellikle Aristoteles'in – tanıklığı ile dil ölçüsüdür. Bu araştırmalara dayanarak Platon'un yapıtları ile bunların felsefesinin gelişme dönemlerindeki yerlerini gösteren tablolardan biri şöyledir:*

Gençlik dialogları

Apologia, Kriton, Protagoras, Ion, Lakhes, Politeia I, Lysis, Kharmides, Euthyphron.

Geçit dialogları

Gorgias, Menon, Euthydemos, Küçük Hippias, Kratylos, Büyük Hippias, Menexenos.

Olgunluk dialogları

Symposion, Phaidon, Politeia II-X, Phaidros.

Yaşlılık dialogları

Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Nomoi.

Platon bir *problem düşünürüdür*. Elli yıl boyunca düşünüp yazmış, problemlerle didişmiş, bu arada görüşlerini boyuna düzeltip olgunlaştırmıştır. Böyle çalışan bir filozofu anlamak için en doğru yol, *gelişmesinin* izleri üzerinde yürümeye çalışmak olabilir. Bunun için, Platon'un da, hayatı boyunca düşüncesinin çeşitli dönemlerde geçirdiği gelişmeyi gözden geçirerek, öğretisini anlamayı denemek gerekmektedir.

Platon'un gelişmesindeki ilk dönem, Sokrates'in etkisi altında düşünüp yazdığı dönemdir. Onun için bu dönemine onun *"Sokratesçi dönemi"* denir. Sokrates'in Platon üzerinde çok büyük bir etkisi olduğu söylenir. Sokrates ile

---

* F. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, I,[12]

tanışması Platon'un hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Sokrates'in öğretisi Platon felsefesi için çıkış noktasıdır. Felsefeye Platon Sokrates'in anlayışı çerçevesi içinde girmiş, sonra bunu gittikçe aşarak kendi görüşüne ulaşmıştır. Platon'un yapıtlarına şöyle dışarıdan bir bakıldıkta bile, Sokrates'in hep ön planda olduğunu görürüz. Gerçekten de Platon'un bütün dialoglarında Sokrates sahneye çıkar; bunların pek çoğunda başsözcü odur. Ancak, Platon'un ilk dialoglarında Sokrates, yaşayış ve düşünüşünün bütün canlılığı ve gerçekçiliği ile ortadadır. Burada onun söyledikleri, kendi düşünceleridir. Bunları doğrudan doğruya söylememiş bile olsa, kendi düşüncelerine çok yakındır, çok uygundur. Burada Platon, henüz sıkı sıkıya Sokrates'in öğrencisidir; bize hocasının görüşlerini anlatmakta, yaşayış ve davranışını plastik olarak çizmektedir. Onun için Platon'un bu ilk dialoglarına, "Gençlik dialogları" yanında "Sokratik dialoglar" da denir. Platon'un bu ilk dialoglarında büyük hocasının kişiliğini ve düşüncelerini büyük bir sevgi ve saygı ile belirtmeye çalışmak istemesinin pratik bir nedeni de vardır: Bununla Platon Sokrates'i Sofistlere ve onu Sofist sananlara karşı savunmak istemiştir. Bu dialoglar, ayrıca Sokrates'in Sofistlere karşı açmış olduğu savaşımın ileriye götürülmesidir.

Gençlik dialoglarında, söylendiği gibi, Platon tam bir Sokratesçidir. Bunlarda Sokrates'in öğretisi gerçeğine uygun biçimiyle gösterilmek istenir, öğretiyi geliştirmek denemesine girişilmez. Bu yazılarında Platon'un sonraki felsefesi için karakteristik olan "idea öğretisi", şurada burada bulabildiğimiz ilk izlerini bir yana bırakırsak, henüz yoktur. Bir Sokratesçi olarak bu döneminde Platon'u yalnız *erdem ve bilgi sorunları* ilgilendirir: Erdemin özü ve kavramı, erdemin birliği ve çokluğu, erdemin bilgiye ve öğretilebilmeye olan ilgisi incelediği, çözmeye çalıştığı başlıca sorunlardır. Lakhes dialogunda cesaret, Politeia I da adalet, Lysis'te dostluk, Kharmides'te ölçülülük (sophrosyne), Euthyphron'da dinlilik, Protagoras'ta erdemin bütünü, özellikle de öğretilip öğretilemeyeceği ve birliği sorunu incelenir. Bu gençlik dialoglarının amacı: Ahlakın başlıca sorularını, *kavramsal bilgiler* olarak oluşturmaktır. Burada kavram belirlemeleri, tanımlar için, Sokrates'te olduğu gibi, tümevarım yöntemi kullanılır: Ortaya konan tanımlar, deneydeki tek tek hallerle denetlenir ve ona göre düzeltilip tamamlanır. Yine Sokrates'te olduğu gibi, ortalıkta dolaşan doğrulukları, yanlışlıkları eleştirilmemiş görüşleri çürütmek (elenkhos) esastır. Dışarıdan bakıldıklarında, bütün Sokratik dialogların olumsuz bir sonuçla bittiği görülür: Yanlış, yetersiz tanımlar çürütülünce dialog da sona erer; araştırmada bir çıkmazla *(aporia)* karşılaşılmıştır; ele alınan sorunun doğru yanıtı bulunamamıştır. (Aporetik dialoglar da denir bunlara). Ama, dikkat edilirse, sorunun yanıtına hiç olmazsa işaret eden birtakım düşüncelerin ortaya konmuş olduğu da görülebilir. Öğreti ve yöntem bakımından tamamıyla Sokratesçi olan bu dialoglarda Platon'un olan yön formlarıdır. Felsefi inceleme parlak sanatlı sahnelerle süslenmiştir. Burada, hem şair, hem de filozof Platon konuşmaktadır. Oysa ileri yaşlarında yazılmış dialoglarda şair Platon gitgide arka plana çekilecek, bu yüzden komposition gittikçe kuru ve objektif olacaktır.

Platon'un Sokrates'ten ayrılıp, kendi felsefesine doğru ilerlemesi yavaş yavaş olmuştur. Bu ilerleme, birtakım basamaklardan geçerek, sonunda Platon

felsefesi için temel bir görüş olan *idea öğretisine* ulaşır. Ama idea öğretisine ulaşınca da, bu öğreti Platon için kaskatı bir dogma olmamış; hiçbir zaman son, kesin bir biçim kazanmamıştır; problemlerle boyuna uğraşan, didinen Platon bu öğretide de birtakım gelişmeler geçirmiştir. Gerek bu öğretiyi, gerekse bu gelişmeyi, bu döneminin çeşitli dialoglarına serpiştirilmiş olarak bulabiliriz. Zaten Platon hiçbir konuyu, hiçbir sorunu tek bir dialogunda ele alıp burada sonuna kadar işleyip incelemez. Onun için her sorunun çeşitli görünüşlerini, geçirdiği gelişmeyi, tek bir yapıtında değil de, birkaç yapıtında izleyip biraraya getirebiliriz. İdea öğretisini de çeşitli görünüş ve formüllerle şu dialoglarda buluyoruz: Gorgias, Menon, Euthydemos, Kratylos, Menexenos, Symposion, Phaidon, Politeia, Phaidros, Theaitetos, Parmenides, Spohistes, Politikos, Timaios, Kritias. Bunların arasında dört tanesi: Symposion, Phaidon, Politeia, Phaidros dialogları idea öğretisi için en önemli olanlarıdır. Bunlarda bu öğreti, en açık, en derli toplu, en olgun biçimine varmıştır.

Platon'u Sokrates'in öğretisini aşmaya götüren neden, Sofistlerin dünya görüşü ile esaslı bir biçimde tartışmak isteği olmuştur. Sofistlerin dünya görüşü yarara, hazza dayanıyordu. Platon bu anlayışın karşısına, tam bir Sokratesçi olarak, *iyi kavramıyla* çıkar. Ona göre *"iyi", doğru bir yaşayışın kesin ölçüsü, biricik ereğidir (telos).* Gerçek devlet adamının başlıca işi de, yurttaşlarını *"iyi"*ye ulaştırmaktır, bunun yollarını bilmektir. Bunu anlamış, gerçekleştirmeye çalışmış, dolayısıyla tam bir filozofa yakışan bir yaşayışın örneğini vermiş olan biricik kimse de, Platon'a göre, *Sokrates*'tir.

"İyi"ye dayanan, bilgi yolu ile iyi'yi gerçekleştirmiş olan doğru bir yaşayışa böyle kesin olarak bağlanması da, Platon'u yeni bir sorun karşısında bırakmıştır ki, bu sorun da *idea öğretisine* yol açmıştır. Sokrates'in anladığı gibi yaşamı felsefeye dayatmak ya da erdemle bilgiyi bir tutmak, *"doğru"*nun araştırılabilmesini, böyle bir olanağın bulunmasını gerektirir. Sofistler, hele yenileri, bunun olamayacağını söylüyorlardı. Bunlar aradığımız şey ya da bilinen şeydir, ki bunu aramaya gerek yok ya da bilinmeyen bir şeydir, o zaman da bulunan şeyin aranan şey olduğunu nereden bilelim? diyorlardı. Platon bu sorunu, Menon dialogunda, *Orphik-Pythagorasçı* görüşten edindiği *ruhun ölümsüzlüğü* düşüncesiyle çözer. Böylece de Sokrates'i aşan ilk adımı atmış olur. Buradaki düşünce şu: Ruh ölümsüzdür ve birçok defalar yeryüzüne gelmiştir. Bu arada yeryüzünde ve Hades'te (öbürdünyada) bulunan her şeyi görmüştür. Yeryüzünde (doğada) her şey de birbirine bağlı olduğu için, ruh bunlardan birini görünce, sürekli bir araştırma ile ötekilerini de bulabilir ve anımsayabilir. Ruhta doğru tasavvurlar, önce, bilinçsiz bir halde bulunurlar; bunlar, ilkin, bir rüya gibi kımıldanırlar; uygun sorular ve araştırmalarla sonunda aydınlık bir bilgi haline gelirler. Buna göre: Öğrenmek, eskiden bilinmiş bir şeyi yeniden hatırlamaktan, *anımsamaktan (anamnesis)* başka bir şey değildir. Bu anlayış ile, Platon, felsefesinin iki ana-görüşünü de elde etmiş, belirtmiş oluyordu: Ruhta bilinçsiz bir halde bulunan *doğuştan tasavvurların* olduğu görüşü, bir de *doğru sanı* (orthe doxa) ile *bilgi* (episteme) arasındaki karşıtlık. Doğru sanı sallantılı ve süreksizdir, bilgi ise bir temele, bir nedene (logos) bağlanmakla, dayatılmakla sağlam ve sürekli olur. Bilinmeyen bir şe-

yin aranabileceğini, Sokrates, Menon dialogunda hiç matematik bilmeyen bir köleye, ustaca sorular sorarak bir geometri problemini çözdürmekle tanıtlar.

Bu görüşü ile Platon araştırmanın olabilirliğini, dolayısıyla da felsefenin de olabileceğini ortaya koymuş oluyordu. Ancak, felsefenin olabilmesi, Sokrates'in savı, yani erdemin bilgi ile aynı şey olduğunu söyleyen savı doğru ise bir anlam kazanabilir. Onun için Platon Menon dialogunda bu sorunu bir daha ele alır – yalnız Sokrates'in savını ileri sürmek için değil, bir de bu soru karşısında kendi düşüncesini belirtmek için. Bu sorunu da Platon, en güvenilir bilimin bir yöntemi ile, matematiğin varsayımı *(hypothesis)* yöntemi ile inceler: Çıkış noktası olarak bir varsayımı alır; bundan çıkabilecek sonuçları geliştirir; sonra da bu sonuçların durumundan varsayımın doğru olup olmadığını çıkarır. Bununla da Platon, bütün felsefesi için büyük önemi olan yeni bir yöntem elde etmiş oluyordu. Bu yöntemi kullanarak vardığı sonuçla da, Sokrates'in intellektualismini aşacaktır. Çünkü bilgi ile aynı olan *felsefi erdem* yanında, bir de doğru sanıya dayanan bir ***basbayağı erdem*** vardır. Bilgiye dayanan felsefi erdem de basbayağı erdemden pek üstündür; biri asıl şey, öteki de onun gölgesi gibidir.

Doğru sanı ile bilgi arasındaki dolasıyla bunlara dayanan sıradan erdem ile felsefi erdem arasındaki bu ayırma yeni bir gelişmeye yol açmıştır. Gerek Herakleitos'un, gerekse Elealıların felsefesini yakından tanıyan Platon, sağlam bir bilginin hiçbir zaman sallantılı bir temel üzerinde kurulamayacağını anlamıştır. Ruhun ölümsüzlüğü düşüncesinden çıkan sonuç böyle bir durum yaratmıştı: Ruhun bu dünyadaki eski bir varlığında gördüklerinden anımsadıkları, ancak sallantılı tasavvurlar olabilir. Doğru sanıyı bir bilgi haline getirecek temel de, dolayısıyla, bu gibi anımsama tasavvurlarında bulunamazdı. Bu düşüncelerden şimdi yeni bir sorun, ***bilginin temeli problemi*** ortaya çıkmıştı.

Platon bu sorunu, Sokrates'in kavram felsefesinden kalkarak çözmeye çalışmıştır. Sokrates bilgiyi, eldeki objenin kavramını belirlemeye çalışarak temellendirmeyi denemişti. Platon Sokrates'in bu görüşünü en kesin biçimiyle ele alır, bunu Elealıların bilgi ile varlık arasında bir bağlılaşma (correlation) olduğunu ileri süren savlarına öyle bağlar ki, kavramlar birer *gerçek*, birer *dayantı (hypostase)* olurlar; bu dünyadaki nesneler yanında kendi başlarına bir dünya kurarlar, kendi içlerinde ayrı bir dünya olurlar. Şimdi iki ayrı bilme çeşidini (doğru sanı ile bilgi) karşılayan iki ayrı dünya da ayırt edilmiş oluyordu: Bir yanda asıl gerçeğin dünyası var – idealların dünyası bu; bilgi'nin konusu olan bu dünya. Öbür yanda da relatif gerçeğin dünyası var – bu da meydana gelen ve yok olan nesnelerin dünyası; doğru sanının konusu olan dünya bu (Timaios, Politeia). Bilginin konusu olan *idea*'yı Platon, Elealıların "Bir olan"ındaki niteliklerle anlatır: İdea birliktir, bölünemez, değişmez, öncesiz -sonrasız olarak kendi kendisine eşittir. (Symposion, Phaidros.) Duyumlanan tek tek nesneler ise, Herakleitos'un "akış"ındaki gibi, boyuna meydana gelir; değişir ve yok olurlar. Platon felsefesinin bilgi anlayışından doğan ana metafizik düşüncesi, böylece, iki dünyanın ayırt edilmesine dayanmaktadır. Bu dünyalardan biri varolanı ve hiç oluş halinde olmayanı (to on ontos), öteki ise hep oluş halinde olup hiçbir zaman varolmayanı (genesis) içine alır. Birincisi

akıl bilgisinin, ikincisi de doğru sanının konusudur. Buna göre: Duyularla algılanan cisimlerin karşısında cisimsel olmayan idealar (asomata eide) vardır. Bunlar, uzayın ya da cisimler dünyasının hiçbir yerinde bulunmaz; kendi başlarınadırlar; duyularla değil, düşünme ile kavranırlar (Phaidros); düşünülen, akılla kavranılan bir dünya (topos noetos) meydana getirirler. İşte, felsefi erdemin koşulu olan gerçek bilginin temeli, kökü ancak bu idealar dünyasında bulunabilir. Bu düşünceler ahlaki bir motif yüzünden ortaya kondukları için de, buradaki idealar da hep ahlak kavramlarıdır.

Platon'un böylece beliren metafizik görüşü, onun şimdiye kadarki felsefesinde gerek biçim, gerek içerik bakımından esaslı değişikliklere yol açmıştır. Felsefesinde şimdi idea öğretisi önemli bir yer aldığından, artık Platon, erdem bilgisi için zorunlu bir temel olan "ruhun ölmezliği" düşüncesini bundan böyle geleneğin öğrettiği gibi – mythos şeklinde – bırakamazdı, bunu *temellendirmeyi* denemesi de gerekiyordu. Ruhun bundan önceki varlıklarında bu dünyada ve Hades'te bulunmuş olduğu düşüncesi de yetişmezdi; şimdi ruhun idealar dünyasına geçirilmesi, kökünün burada olduğunun belirtilmesi de gerekliydi. Ruh, Platon'a göre, *aslında* idealar dünyasında bulunuyordu, buradan sonra yeryüzüne inmiştir. Bundan dolayı da, ruhun iyiliği ile kötülüğünün kökünü dışarıda değil de, ruhun kendisinde, kendi içinde aramalıdır. Ruhu Platon *üç kısma* bölüyor: Ruhun idealara yönelmiş olan, güdücü, akıllı bir kısmı (logistikon) ile iki tane de isteyen, duyusal yönü vardır. Bu sonunculardan bir tanesi akla uyarak soylu, güçlü, istençli eyleme, öteki de akla karşı gelerek bayağı, maddi duyusal isteklere, iştaha götürür. Bu düşüncesini Platon, Phaidros dialogunda, biri beyaz öteki yağız iki atın çektiği bir arabayı kullanan bir sürücü simgesi ile canlandırmıştır. Burada sürücünün kendisi, arabayı güden olarak aklı karşılar; beyaz at soylu isteğe, yağız at da maddi isteğe karşılıktır. İşte ruhun yağız kötü atla simgelenen yönü, arabayı hep aşağılara sürüklemek istediği için, Tanrısal dünyada ruhu ideaları görmekten alıkoymuş, onun yeryüzüne düşerek bir vücutla birleşmesine, böylece ruhla bedenden kurulmuş insanın meydana gelmesine yol açmıştır.

Bu yolla meydana gelen insana düşen ödev de, ruhunun asıl yurduna yeniden kavuşması, dönmesi için gereğini yapmaktır. Bu da *ideaları bilmekle* olabilir. Buradaki bilgi de yine bir anımsamadır. Ama ideaları *objektif* olarak bilmenin olanağı vardır: Çünkü bu yeryüzü dünyası idealar dünyasına benzer; çünkü buradaki bütün varlıklar idealardan payalmışlardır (metexein). Anımsamanın nasıl oluştuğu üzerindeki düşünmeleri de, Platon'u *eros* (sevgi) kavramına götürmüştür. Eros kavramı, idea öğretisinin ilk tasarısı için çok karakteristik bir kavramdır. Platon'a göre, insanın çok özel bir yetisi var: İnsan birçok algıları bir *kavram* halinde toplayabiliyor. Objektif olarak görüldüğünde, bu yeti, insan ruhunun bir zamanlar idealar dünyasında görmüş olduğu ideaları anımsamasından başka bir şey değildir. İnsandaki bu yeti de kendini en kolaylıkla "*güzel*" de gösterir. "Güzel" zaten idealar dünyasında her şeyin üstünde parlar; yeryüzünde de en ışıltılı olan, en göze çarpan odur; duyuların en açık olarak kavradığı "güzel"dir, güzel'i severiz, güzel bizi çeker. Platon'un deyişiyle: Eros güzel'e yönelir, ilgisi güzel'edir. İmdi eros doğru olarak yöneti-

lirse insanda *felsefi bir coşu uyandırır,* bu coşu da bize güzel ideasını hatırlatır, anımsama yolu ile ideaları görmeye vardırır. Bu anlayışında Platon, Sokrates'in intellektualisminden tamamıyla ayrılmaktadır. Platon, burada şair yönü ile, güzel'e duyulan sevgiden doğan coşuyu ideaların bilgisine götüren yol olarak gösteriyor. Bu anlayışta *mistik* bir renk de var. Ancak, buradaki ideaları görme, coşup kendinden geçme (ekstasis) ile elde edilen bir görüş değil, ruhta uyuklamakta olan ideaların ani olarak parlamasıdır – bu da akılla, düşünme ile hazırlanır.

Bu gelişme basamağında eros kavramının Platon'un düşüncesi için olan büyük önemini en iyi Symposion (Şölen) dialogunda görebiliriz. Bu dialogda Platon eros'u, önce, bütün ölümlü varlıklarda bulduğumuz bir ölümsüzlük çabası diye tanımlar. Bu çabayı, en göze çarpacak biçimiyle, ölümlülerin döl yetiştirmek, böylece büsbütün yok olmaktan kendilerini kurtarmak istemelerinde bulabiliriz. Burada eros, genellikle, bu işten ibarettir. Ama belli çeşitten insanlarda eros yüksek bir nitelik de kazanır. İşte Platon'un da göstermek istediği, eros'un bu yüksek şeklidir. İdeaları oldukça iyi hatırlayabilen kimselerde eros gerçek özünü açığa vurur. Bu seçkin kişiler yeryüzündeki güzelliği görünce, bundan yalnız tadalmaya kalkışmazlar; onun aracılığıyla bir zamanlar görmüş olduklarını bulanık olarak hatırlayıp anlatılmaz sonsuz bir hayrete düşerler; bu arada bilgilerinin eksikliğini anlayarak bundan kurtulmayı *özlerler.* İşte bu gibi kimselerde eros gerçek özünü belli eder: Bu özlem bizi bilmeye götüren içten bir itiliştir, *felsefi bir itilimdir.* Bu kimseler ölümsüzlüğe ulaşmak çabası olan eros'u dünyaya çocuk getirmekten ibaret bir şey diye anlayamazlar, böyle bir anlayışla yetinemezler. Bunlara göre eros: ***İdeaları görerek erdemli işler yapmak,*** böylece de yeryüzünde sürekli bir ad, sonsuz bir şeref bırakmaya çalışmaktır.

Platon idea öğretisinin bu anlayışıyla, önceleri de gözden geçirdiği birtakım sorunları şimdi yeniden ele alır. Bu arada başlıca dostluk, hitabet ve siyaset sanatı sorunlarını yeni açıdan inceler. Bu sorunlar da, ona göre, ancak felsefe ile çözülebilir. Bundan dolayı insan için felsefe ile uğraşmaktan daha önemli bir şey olamaz. Çünkü gerçek dostluk, felsefe sevgisi (eros) ile ruhları tutuşmuş kimselerin biraraya gelip felsefe yapmalarından, böyle bir beraberlikten başka bir şey değildir. Gerçek söz söyleme sanatı da ruhun sözlerle güdümüdür. Bunun için ele alınan konuların gerçek özünü bilmek gereklidir. Ayrıca açık ve çelişiksiz konuşabilmek için dialektik'i, bunun kavramları kurma ve sınıflama bölümlerini bilmeli; sözlerin iyi yemişler vermesi isteniyorsa, insan ruhunun kuruluşunu, çeşitli yapılarını kavramış olmalı. Nihayet: ödevi insanları, doğal amaçları olan mutluluğa ulaştırmak olan devlet yönetimi sanatı da felsefesiz olamaz; çünkü yalnız felsefe, neyin insanları gerçekten mutlu yapacağını gösterebilir.

Bu döneminde Platon'un bütün ilgisi ahlak sorunlarına yönelmiştir. O, Sofistlerle savaşırken, insanın doğal amacı olan mutluluğu sağlayacak yaşama biçimini, bunun ne olduğunu arıyordu. Yalnız Platon bu problemde tek kişiyi değil de, devlet çerçevesinde biraraya gelmiş olan toplumu göz önünde bulundurur; dikkatini tek başına olan insana değil de, topluluğa çevirir. Nasıl

duyularla kavranan tek tek nesnelerden çok kavrama (ideaya), bu tümel varlığa değer veriyorsa, bunun gibi ahlakta da birey idealinden çok cins idealine yönelir, yetkin insanı değil de, yetkin toplumu anlatır. Onun ahlakı, ana eğilimi bakımından, öteki Sokratesçilerin (Kynikler ile Kyrenelilerin) aşırı individualismlerine karşıt olarak bir *sosyal ahlaktır.* Onun için Platon, tek kişinin değil, toplumun mutluluğunu göz önünde bulundurup araştırır. Bu mutluluğa da en eksiksiz olarak devlette erişilir. Bundan dolayı Platon'un ahlakı ideal devlet öğretisinde bütünlenir.

Platon'un erdem öğretisi ile *devlet öğretisinde,* ruhun üç parçalı olduğu görüşünün önemli bir yeri vardır. Gençlik dialoglarında Platon, Sokrates gibi, tek tek erdemleri bilgiye bağlamaya çalışıyordu. Sonraları ise ayrı ayrı erdemleri tek başlarına gözden geçirmiş, bunların aralarındaki sınırları çizmek istemiştir; ama bunu yaparken erdemlerin birliği ve akılla ilgili oldukları anlayışına pek bağlı kalmıştır. Ancak, gerçek hayatı görüp anlaması – ideal devletini tasarlamasında büyük rolü olmuştur bunun – onu, insanların büyük kısmının – yığının – o ana erdemi, bütün erdemlerin kendisinde birleştiği gerçek bilgiye dayanan o erdemi, yani felsefi erdemi hiçbir zaman edinemeyecekleri düşüncesine vardırmıştır. Platon'un ünlü sözü: Yığın hiçbir zaman filozof olmayacaktır. Ona göre insanların çoğunda, para kazanmayı, maddi hazları amaç bilen ruhun aşağı itkileri egemendir; ancak bu itkilere karşı durabilen az sayıda insanda şeref duygusu ağır basar ve ancak bir avuç insan nesneleri düşünce ile kavramak, eylemi akla dayatmak, kısaca felsefi bir hayat yaşamak gereksemesini duyar. Kendilerinde ruhun üç bölümünden biri ya da öteki ağır bastığına göre, Platon insanları üç kategoriye ayırıyor: Zenginliği sevenler, şerefi sevenler, bilgiyi sevenler. Bu üç değerden – zenginlik, şeref, bilgelik – birine ulaşmayı istemelerinin ölçüsüne göre üç insan tipi meydana gelir. Bunlar da, ancak devlet içinde tam anlamlarını kazanacaklardır.

Erdemlerin de gerçek değerleri devlet çerçevesinde ortaya çıkacaktır. Platon'a göre devletin doğal kökü, devleti kurduran doğal neden, hiçbir insanın kendi kendine yetememesi, bu yüzden de bir sürü gereksemeleri gidermek için başkalarının yardımına muhtaç olmasıdır. Onun için devletin her yerde ödevi şudur: İnsanların ortaklaşa yaşamalarını, bunları mutluluk sağlayacak şekilde düzenlemek. Bu ödev de, ancak, topluluk hayatı ahlak ilkelerine göre düzenlenirse gerçekleşebilir. İnsanın ruhunda nasıl üç ayrı bölüm varsa, devlet de bunun gibi üç ayrı kısımdan kurulmuştur: Ruhtaki itkilere karşılık olan *besleyenler* takımı, iradeye karşılık olan *koruyanlar* takımı, akla karşılık olan *öğretenler* takımından. İştahlarından doğan bir kaygı ile günlük gereksinmelerin ardından koşan yurttaşların büyük çoğunluğu, topluluk hayatının maddi temellerini sağlar; koruyucular dışarıya karşı düşmana savunma ile, içeriye karşı da kanunların yürütülmesini sağlamakla devletin varlığını korurlar, yöneticiler (arkhon'lar) ise bilgileriyle, geniş görüşleriyle kanunları koyarlar, devleti yönetecek ilkeleri bulup belirtirler. Bütün devletin olgunluğunu da *ona erdemler* sağlarlar; bunlar da: Bilgelik, cesaret, ölçülülük (sophrosyne) ve adalettir. Yöneticilerin özel erdemi bilgeliktir. Cesaret, koruyucuların özel erdemidir. Bunlar öyle yetiştirileceklerdir ki, edindikleri doğru tasavvurlarla,

neden korkulup neden korkulmayacağını bileceklerdir. Ölçülülük ile adalet ise belli bir takımın erdemi değildirler, bunların *herkeste* bulunması gerekir. Ölçülülük: herkesin yönetenlerin en iyiler olması, bunların dışında kalanların ise yönetilmeleri gerektiği düşüncesinde birleşmesidir. Adalet de: her takımın kendine düşen ödevi gerçekleştirmesi demektir. Ölçülülük yığının erdemi değildir, en aşağı tabakaların, kendine göre bir erdemi yoktur. Onun için Platon, ölçülülük ile adalete sosyal erdemler (politike arete) diyor. Adaletin asıl önemi de, öteki erdemlerin devlet çerçevesinde gerçekleşip yaşamasına olanak sağladığındandır.

Platon'un ideal devletinin yasası, tam bir *aristokrasidir,* "en iyilerin", yani bilgililerin, erdemlilerin başta bulunmasını isteyen bir devlet biçimidir. Bu devlette kanunların konulması, topluluk hayatının düzenlenmesi işi filozoflara, bilge kişilere verilmiştir. "Başa filozoflar geçmez, ya da baştakiler felsefe yapmazsa, insanlığın acıları sona ermeyecektir" (Politeia). Filozofların buyurduklarını pratikte yürütmek, böylece de devleti içeriye ve dışarıya karşı gerçekleştirmek ve yaşatmak koruyucuların ödevidir. Geniş yığına düşen ödev ise, çalışmak ve itaat etmektir.

Platon'a göre devletin son ereği, herhangi bir dış yararı güven altına almak değildir, yurttaşları erdemli yapmaktır, onlara *erdemli bir yaşayış* sağlamaktır. Tek kişi iyice devletle kaynaşmalıdır, devlette kendini eritmelidir; bunun için de devlet yurttaşların bütün hayatını kucaklayıp belirlemelidir. Bu düşünceyi geliştiren *Politea* dialogunda Platon yalnız iki yukarı zümreyi ele alır, bunlar devletin *bekçileridir* (phylakes). Halk (demos) bilgiye değil de, gelenek-göreneğe dayanan basbayağı erdem ile yetinecektir. Ama koruyucular (savaşçılar) takımı da kesin anlamında erdemli değildir, çünkü bunlar da felsefi bilgiden yoksundurlar. Bunlara verilen eğitim, ancak kendilerini kabalıktan, kırıcılıktan kurtarıp onlara ölçülü bir cesaret sağlar. Devlet öğretisinde Platon halkı kendi haline bırakıyor. Bu takımın ana-itkisi kazanca yönelmiştir; yığın çalışması ile devlet hayatının maddi temelini sağlar, "bekçilerin" kendisini yönetmesine boyun eğer. Bekçilerin hayatı ise, tam tersine, ta doğdukları günden başlayarak devletçe düzenlenecektir. Bundan dolayı Platon, bu takımdan olanların evlenmelerini bile kendilerine bırakmaz. Gelecek kuşakların sağlam olmaları için, elverişli çiftleri devletin başındakiler seçeceklerdir. Gençlerin yetiştirilmesi işini de, her bakımdan devlet eline alacaktır. Gençler bedence, ruhça, iki bakımdan da eşit değerde yetiştirilecektir. Ruh eğitimi mythosların anlatılmasından başlayarak şiir ve musikiye yükselecektir. Şiir ve musiki, yetişenlerin ruhunda güzel sevgisini uyandırmak içindir. "Güzel sevgisi", Platon için, her türlü yüksek çabanın, her yüksek ölçüde bir yetişmenin başlıca koşuludur. Ama bundan sonraki eğitim için Platon, şimdiye kadarki düşüncelerinden ayrılan bir görüşü ileri sürer: Bir yaştan sonra *bir matematik-lojik* eğitimi geçirilecektir. Oysa Platon'un bundan önceki dialoglarında estetik eğitimi esastı. Felsefeyi siyasi eğitimin temeli yapmak denemesi, Platon'u, şimdiye kadar idealarin bilgisine götüren yol olan estetik (erotik) yöntem yerine daha objektif bir yöntem koymaya götürmüştür. İdealara vardıran yol, artık, bu-dünyanın güzelliklerine çevrilmek (eros) değil, ruhun elden geldiğince bun-

lardan uzaklaşarak kendisine, kendi salt düşüncesine dönmesidir, *kendi içine kapanmasıdır* (Phaidon). Estetik yerine şimdi *matematik* geçmiştir. Matematik, ruhu duyulur olandan uzaklaştırıp ona salt düşünme yeteneğini kazandıran bilimdir. Ruh ideaları özler, bu özleyiş de ancak öbürdünyada tam olarak giderilebilir. Onun için, Platon'a göre, filozofun hayatı, ölüme ulaşmayı göz önünde bulunduran bir yaşayıştır; bu hayat, maddi-duyusal varlığın izlerinden ruhun kendini temizlemesidir. Beden ruh için bir hapishanedir; bu hapishaneden ruh kendisini ancak bilgi ve erdem ile kurtarabilir.

Dini bir renk taşıyan bu ruh anlayışının kökleri *orphik - pythagorasçı* öğretidir. Platon bu öğretinin ana tasavvurlarını* benimsemiş, bunları *bilimsel* olarak temellendirmeye ve idea öğretisinin çerçevesi içine yerleştirmeye çalışmıştır. Bu arada da özellikle *ruhun ölümsüzlüğü* üzerinde durmuştur: Anımsama (anamnesis) ruhun önceden de varolduğunun bir kanıtıdır; bileşik olmayıp yalınç olması da ruhun ölümden sonra da varolacağını gösterir. Bu bakımdan ruh, öncesiz-sonrasız olan idealara benzer.

Ruhun ölümsüzlüğünü tanıtlama çerçevesi içinde Platon, *doğa problemini* de ele alır. Burada idea öğretisi yeni bir gelişme geçirir. Doğa sorunu dolayısıyla Platon bir dünya-görüşüne varmaya çalışmıştır. Burada da kendisine yine ahlak ilgileri yol göstermiştir. Platon'un doğayı açıklarken ideali, *Anaxagoras*'ın teleolojik görüşünü sonuna kadar götürmektir. Doğada bütün olup bitenler bir *telos*'a (ereğe) yönelmiştir. Her şeyin gerçek nedeni *Nous*'tur. Nous her şeyi "iyi"ye, her şey için "en iyi" olana göre düzenler. Bu düşünceler idea öğretisinde de bir değişikliğe yol açmıştır. "Güzel" yerine artık "iyi" ön plana geçmiştir. Bundan böyle, her şey için "en iyi olan" bütün idealarıın üstünde yer alır. Şimdiye kadar, kendi aralarında düzenleşmiş diye düşünülen idealar, artık aralarında aşağıdan yukarıya doğru sıralanırlar; bir takımı altta, bir takımı üstte yer alır. Bu *sıralanmanın* (chierarchie) en üstünde, bunun bir tacı olarak, *"iyi ideası"* bulunur. İyi ideası, her şey için "en iyi olan"ın ideası, bütün varlık ve oluşun en yüksek ilkesidir; bu niteliği ile o her şeyin üstündedir.

İdeaların sıradüzeni de ancak *dialektik* bir inceleme ile kavranabilir. *Matematik*, bu inceleme için bir *hazırlanmadır*. Matematik, varsayımlardan (hypothesis) kalkıp sonuçlara doğru aşağıya iner, bu arada duyularla algılanabileni salt düşüncenin yansısı olarak kullanır. Dialektik inceleme ise, matematiğin tersine olarak, doğru bilgiye ulaştıracak bir köprü olan varsayımları çıkışnoktası olarak aldıktan sonra bunlardan *yukarıya* doğru, *ilkeye* (arkhé) doğru yükselir. Sonra, buradan salt düşünce, içine hiç duyum karıştırılmamış düşünce yolu ile kavramları ayırt ederek yeniden aşağıya iner (Politeia, Phaidon).

Burada Platon'un bilgi öğretisinde matematiğe verdiği yeri görüyoruz: Matematik de "oluş içinde olan"ın değil, "kalan"ın bilgisidir. Ama onun objelerinde, özellikle geometrik şekillerde, duyusal bir şey de var. Matematiğin ob-

---

* Ruh tanrısal köklüdür, maddi-duyusal olan şey ruhu lekeler; insanın bu dünyadan elini çekmesiyle (askese) ruh arındırılır. Ölümsüz olan ruh göçer, bu arada çeşitli kılıklara girer ve öbür dünyada yargılanır.

jelerini idealardan ayıran da budur. Buna göre matematiğin objeleri, idealar ile duyusal cisimler arasında yer alan bir *ara-halka* gibidir. Bunlar da, idealar gibi, öncesiz-sonrasızdırlar, meydana gelmemişlerdir, yok olmazlar, bunun için de akıl bilgisinin konusudurlar. Ama, idealar gibi, "salt", katkısız, "maddeden arınmış" değildirler. Bundan dolayı matematik, oluş'un (genesis) bilgisi olan sanı (doxa) değil, öz'ün (ousia) bilgisi olan düşüncedir (neosis), ama anlığa (dianoia) bağlı olan bir düşünce; salt öz'ün bilgisi olan epistemeden de bu bakımdan ayrılır. Matematiği Platon, ideal devletinin eğitim sisteminde felsefenin en yüksek bir *önbasamağı* olarak – ama yalnız bu bakımdan – ele alıp değerlendirir.

Bu yüzden Platon, edebiyat ve musiki öğretiminin matematikle bütünlenmesini, ama ileri yaşlarda, iyi ideasına ulaştıracak bilgi kolu olan *felsefe ile* uğraşılmasını ister. Çünkü, ancak iyi ideasını kavramış olan kimsenin eylemi doğru, hakka uygun olabilir; ancak böyle bir kimse bu yeryüzündeki bağlantıları idealar dünyasının örneğine göre düzenleyebilir. Devletin başına geçecekler için tasarlanan bu eğitim, bir *ayıklamaya* da dayanmaktadır: Artık gelişmeye istidadı olmayanlar en yüksek yerlere kadar çıkamayacaklar, bunlar savaşçılar ve memurlar katının çeşitli basamaklarında yer alacaklardır. Bu elemenin sonunda geriye kalacak bir avuç gerçek seçkin ise devletin yüksek yöneticileri (arkhon) olacaklardır. Bunlar zaman zaman devletin yönetimiyle, zaman zaman da bilimin gelişmesiyle uğraşacaklardır. Yöneticilerle savaşçılar, bu iki yukarı zümre, büyük bir aile gibidirler: Kendi aileleri, özel mülkleri yoktur; kadın, çocuk ve malda ortaktırlar; ihtiyaçları da devlet tarafından sağlanır.

Devlet, Platon'a göre, toplum için bir *eğitim kurumudur.* Bu eğitimin yüksek ereği, insanı duyusal yaşayıştan duyularüstü bir yaşayışa yükseltmek, bu dünyadaki yaşamada Tanrısal yaşamaya hazırlamaktır. İdeal devlette göz önünde bulundurulan, tamamıyla *ahlaki bir idealdir.* Bu devlet insanın bütün hayatını kavrayacaktır. Onun için, yalnız bilim ve eğitimi değil, *sanat ve dini* de devlet düzenleyecektir. İdeal devlette ancak idealara, özellikle de iyi ideasına yönelmiş olan sanata yer vardır. Burada mythos'lar ile devlet dini bir eğitim aracı olarak ele alınacaktır. Platon mythosları ancak ahlaki değerlerin simgeleri diye kabul eder ve ahlaki olmayanları ideal devletine sokmaz. Halk ile savaşçılar bunlarla yetineceklerdir. Filozofların dini ise, sadece bilim ile erdem olacaktır; bunlar da filozofları "Tanrılığa benzetmeyi" sağlayacaklardır.

İdea öğretisinin baştan beri olmuş bitmiş, hazır bir şema olmadığını, Platon'un, karşısına çıkan problemler, güçlükler, yeni durumlar dolayısıyla bu öğretide zaman zaman değişiklikler yaptığını gördük. Nitekim son olarak gözden geçirilen devlet anlayışında ideaların bilgisi, devletin başında bulunacakların yetiştirilmelerinin temeli yapılmıştır. Oysa bundan önceki dialoglarında (Symposion, Phaidros) idealar bir coşu konusu idiler. Şimdi ise bir eğitim idealinin objektif dayanakları olmuşlardır. Devletin başında bulunacak filozofların yetiştirilmesinde ana bilgi kolu dialektiktir. Dialektik de, ideaları ve bunların birbirleriyle ilgilerini görüp kavrayan düşünme işlemlerinin bütünüdür. İmdi burada da birtakım sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu sorunların başlı-

calarını, bunları çözme denemelerini, bu yüzden idea öğretisinin geçirdiği gelişmeyi ana çizgileriyle görmeye çalışalım. Bu sorunlardan ilki: *Hangi kavramlar idea sayılacaktır?* İdea öğretisinin ilk taslağına (Symposion, Phaidon, Phaidros dialoglarında) ahlaki motifler şekil kazandırmışlardı. Onun için burada başlıca ahlak idealarını, bunların yanı sıra da estetik ideaları bulmuştur: "İyinin kendisi", "güzelin kendisi" vb. ideaları. Ama Platon'da idealar, hypostase'laştırılmış, yani başlı başına birer varlık haline getirilmiş – Sokrates'in – cins kavramlarıdır. Algılanan nesnelerin ortak yönlerinden çıkarılmış adlandırmalar olan cins kavramları ise pek çoktur. Böyle olunca da, ne kadar cins kavramı varsa, o kadar da idea olacaktır. Gerçekten de Platon, şimdi, idea öğretisinde her şey için bir idea kabul eder: Düşünülenler, nesneler, orantılar, doğal ve yapma şeyler için, iyi için olduğu gibi kötü için de, yüksek için olduğu gibi alçak için de, güzel için olduğu gibi çirkin için de bir idea var. İdea öğretisini işleyen ilk dialoglarda, idealar dünyası ahlaki-estetik nitelikte idi. Nitekim, "güzelin kendisi" yanında "çirkinin kendisi", çirkin'in ideası diye bir şey yoktu. Bu ilk dönemler idealar dünyası, içindekiler bakımından, tamamıyla yüksek değerli bir dünyadır. Ancak, doğa sorunu ile karşılaşınca Platon, oluş içinde bulunan duyu dünyasının (doğanın) temel formlarını aramış, bu temelleri yine duyularüstü dünyada, yani idealar dünyasında bulmuştur. Bu yüzden de ideaların başlangıçtaki kadrosunu genişletmek zorunda kalmıştır.

Bu çerçevede ortaya çıkan ikinci problem de: *Duyusal nesnelerin idealarına olan ilgileridir.* Duyulur dünyadaki nesneler, nasıl oluyor da duyulurüstü bir dünya ile, buradaki "idea" denilen gerçek varlıklarla (ontos on) bir bağlantı kurabiliyorlar? Bu bağlantıyı Platon, önce, *"pay alma", "katılma" (methexis)* ya da *"bulunma" (parousia)* kavramlarıyla açıklamıştı. Nesneler bakımından görüldükte bu bağlantı bir pay alma, bir katılmadır. İdea, birliği olan, kendi kendisiyle hep aynı kalan şeydir. Buna karşılık, meydana gelen, boyuna değişip yok olan nesneler idealardan ancak pay alırlar ve ancak ideaya, bu gerçek varlığa katılmaları, bundan pay almaları yüzünden belli bir şey olurlar. İdealar bakımından görüldükte ise, bağlantı bir "bulunma"dır: İdea tek nesneye girer, onda *bulunmasıyla* nesneye varlığını, niteliklerini, ölçü ve orantılarını kazandırır. Buna göre, duyusal nesnelerdeki değişiklikler ideaların gelip-gitmesinden ileri gelir. Bu gelip-gitmesinde idea tek nesnede bazen bulunur, bazen de onu bırakır.

Bağlantı sorununda başlangıçta durum bu idi. Şimdi doğa sorunu ile karşılaşıp da idea öğretisinde değişiklik yapınca, Platon bu görüşünü de bırakmıştır: İdealar artık nesnelerin *ilk örnekleridir (paradeigmata).* Nous (Evrensel Akıl) ya da Tanrı bu ilk örneklere bakarak yeryüzündeki nesneleri yaratmıştır. Şimdi "pay alma" ya da "bulunma" yerine *yansılama (mimesis)* geçmiştir: İdealar ilk örneklerdir (paradeigmata); yeryüzündeki oluş içinde bulunan nesneler, duyusal varlıklar da bunların yansıları, kopyaları, resimleridir (eidola, eikones). Cisimler dünyasının gerçeklik derecesi, idealar dünyasınınkinden daha azdır; çünkü biri asıl, öteki de bunun kopyasıdır.

Platon *doğa felsefesi* ile ilgili ilk düşüncelerini Phaidon dialogunda geliştirmişti. Ama burada asıl konusu "ruhun ölmezliği" idi, doğa sorununa dolayı-

sıyla dokunmuştu. Oysa *Timaios* dialogunda bu problemi doğrudan doğruya ve bir bütün olarak ele alır, bu arada ahlaki-siyasi düşüncelerini de değerlendirerek bir *dünya görüşüne*, dünya üzerinde toplu bir bakışa varmaya çalışır. Ancak, doğa bilgisi Platon için, dialektik gibi kesin bir bilgi değildir. Gerçi idealar, bunların içinde de özellikle "iyi ideası" duyulur dünyanın "nedeni"dir; ama duyularla kavranılan dünya, yine de oluşun (genesis) ve bozuluşun alanıdır. Bunun için de, hiçbir zaman, dialektik bilginin, öncesiz-sonrasız olan ve hep kendi kendilerine eşit kalan idealara yönelmiş bu gerçek bilginin konusu olamaz. İşte doğa sorununu bu anlayışla ele alan Platon, Timaios'un daha başlarında açık olarak: '"Meydana gelen ve yok olan nesneler için gerçek bilgi (episteme) olamaz, bunlar için ancak bir *inanç*, bir kanı, inanılabilecek bir görüş *(pistis)* olabilir" diyor. Dolayısıyla, ancak *olasılık* niteliğini taşıyan doğa bilimi, gerçek varlığı kesin olarak kavrayan idea öğretisinden, bilgi değeri bakımından, çok aşağıdır. Doğa, oluş halinde bir dünya olduğu için, öncesiz değildir, meydana gelmiştir; ona *Demiourgos* biçim kazandırmıştı. Demiourgos, bir *ereğe* göre oluşturan, etkileyen bir güçtür. O, iyidir, iyiliğinden dünyayı yaratmıştır; idealara, bu salt kılıklara bakarak, bunları örnek alarak dünyayı oluşturmuştur. Onun için, dünya en etkin, en iyi, en güzel dünyadır ve Tanrısal Aklın (Nous), "iyi'nin kendisinin" ürünü olarak biricik bir dünyadır. Bu anlayışta Demiourgos, "iyi ideası" ile aynı şey olmaktadır. Platon'un daha Politeia (Devlet) dialogunda bütün gerçek varlıkların (ousia) en üstüne yükseltmiş olduğu "iyi ideası" (= Tanrı, Nous), hem ideaların hem de duyulur dünyanın yaratıcısıdır. Timaios'un sonunda Platon, *tek bir* dünyanın olduğunu, bunun da *yetkin* bir dünya olduğunu ayrıca belirtir. İyi ideası (Demiourgos) kendisini biçimlendirdiği için dünya eksiksizdir, yetkindir. Birçok dünyaların değil de, tek bir dünyanın olduğu düşüncesi de – adı anılmamakla birlikte – Demokritos'a karşı bir polemiktir. Çünkü Demokritos'a göre, başlangıçtaki khaos içinden, şurada burada birtakım çevrinti hareketleri doğmuş, bunların her birinden de ayrı dünyalar meydana gelmiştir. Oysa, Platon'a göre, düzenleyici Tanrı (Demiourgos) ancak tek bir yetkin dünya yaratmıştır. Duyulur dünyanın "nedeni" idealardır ama, bu dünya idealara tastamam uygun değildir, ancak *olabildiği kadar* uygundur. Bu da, duyu dünyasının başka bir ilkeye dayanması yüzündendir. Bu ilke de *uzay (topos)* dır. Tanrı duyu dünyasını uzayın içinde oluşturmuştur. Uzay, ne düşünce ne de duyularla bilinebilir, dolayısıyla ne bir kavram ne de bir algıdır, ne bir idea ne de bir duyu nesnesidir. Uzay olmasaydı gerçek varlık (ontos on) görünemezdi; çünkü idealar duyu nesneleri olarak kopya edilemezdi. – Duyu nesneleri, bu anlayışta, varlık ile yokluk arasında orta yerde bulunan şeyler oluyor – "Uzay, dünya sürecinin içinde geçtiği, bütün cisimsel formlara bürünen, her nesneye yatak olan şeydir". Nous'un, bu asıl nedenin yanında, uzay "ikinci neden"dir. Uzay Tanrı'nın bir ereğe göre çalışmasını bozmaz, ama ona belli sınırlar koyar, bu yüzden evrenin oluşmasında onun da payı vardır. Platon atomcuların boş uzayını kabul etmez; onda uzay, Demiourgos'un hazır bulup oluşturduğu şekilsiz *ilk maddedir.* Evren (kosmos) yetkin olunca, aklı ve ruhu da olacaktır. Demiourgos kosmos'u yaratırken, ilk olarak ruhunu oluşturmuştur. Bu ruh,

hem evreni hareket ettiren ilkedir hem de onun egemenidir; hem onun içindedir hem de onu çevreler; bütün sayılar ve ölçü oranları onun içindedir, evrenin matematik biçiminin kendisidir o. Demiourgos evreni uyumlu oranlara bölmüştür. Sayı, uyum, oran vb. kavramlarının belirlediği bu görüşte, pythagorasçı öğretinin etkileri açık olarak görülmektedir. Burada büyük değeri olan ana düşünce: *evrenin matematik bir düzeni* olduğu düşüncesidir.

Hayatının son yıllarında Platon'un yine *ahlak* sorunlarına, onun için hep başlıca bir kaygı olmuş olan bu alana döndüğünü görüyoruz. *Philebos* adlı dialogunda yine: Yaşamanın ereği nedir? En yüksek değer nedir? sorusunu ele alır. Eskiden buna Platon: "Ruhun yetkinliği, kendi kendisine yetmesi, ereğini kendi içinde aramasıdır" diye cevap vermişti (Phaidon). Şimdi, sözü geçen dialogta, bu asketik tutumdan (dünyaya sırtını çevirmek, dünyadan elini eteğini çekmekten) oldukça uzaklaşır. Bu arada, ahlaklı bir yaşayışın ancak insanı mutlu yapabileceği düşüncesine bağlı kalır. Esasta gerçek mutluluğu yine ruhun en yüksek olgunluğunda bulur, çünkü ancak bu yetkinlik sayesinde ruh idealarından pay alabilir; bundan dolayı yararcı ahlakın gerçek mutluluğa ulaştıramayacağına yine inanır. Ama, şimdi ruha gerçek, değerli sevinçler sağlayan *haz* çeşitlerine de değer vermektedir. Gerçi, duyusal hazzı erek bilme ile yine şiddetle savaşır; ama hazzı büsbütün ortadan kaldırmak isteminin de insanın özüne aykırı olduğunu artık kabul eder; duyu hazlarının hepsi değersiz değildir, temiz, acı vermeyen hazlar da vardır. Anlayışındaki bu değişiklik yüzünden Platon, gerçek mutluluğu ancak bilgili olmada bulmak isteyen görüşle de savaşır: Doğrusu, bilgi ile hazzı birleştirebilmiş olan bir yaşayıştır.

En son eseri olan *Nomoi*'de (Yasalar) Platon *devlet problemini* yeniden ele alır. Philebos'ta olguları göz önünde bulunduran, buna göre ayarlanmış gerçekçi bir ahlak anlayışı dile gelmişti. Bundan önceki devlet öğretisinin ana yapıtı Politeia ile karşılaştırılırsa, Nomoi'deki tutumun da oldukça *realist* olduğu görülür. Uzun bir hayatın görgüleri Platon'a çok şeyler öğretmiştir. Bunların arasında Syrakusa sarayındaki başarısız kalmış reform denemelerinin de belki büyük yeri var. Bu dünyada aklın ve iyi'nin gücüne, bunların egemen olacağına Platon artık eskisi kadar inanmıyor; haz ile acının insan için daha zorlu güdüler, zemberekler olduğunu anlamıştır, artık insanların mutluluğunu sağlamak için eskiden düşündüklerinden başka araçlar gerektiğine inanmaktadır. Bu döneminde Pythagorasçı felsefenin etkisi büsbütün artmıştır, bu felsefenin dini karakteri kendini büsbütün belli etmeye başlamıştır: Dünyanın gerçek sahibi Tanrı'dır; Tanrı'nın bu dünyayı olgunluğa götüren bir planı vardır; insan Tanrı'ya inanmasıyla erdemli olmak için bir dayanak elde etmiş olur. "Politeia" ile ölçülürse pek realist olan Nomoi'deki yeniliklerin, Platon'un düşünüşündeki bu değişikliklerle sıkı bir ilgisi vardır. Teorik bakımdan Platon, yine de Politiea'daki ideal devletini en iyi bulmaktadır. Ama, o devleti için düşündüğü birçok şeylerin gerçekleşemeyeceğini bu arada anladığı için, bunlardan vazgeçer. Şimdi, mutlak olarak değil de, ancak *relatif olarak en iyi olan* devleti tasarlar. Bu devlette artık en iyi, en bilgili kişiler değil, yasa egemendir. Bu devletin yöneticileri yasanın üstünde değil, yasa onların üstündedir. Yeni devletin şekli de Politeia'dakinden başkadır: Orada aristok-

ratik bir monarşi düşünülmüştü, Nomoi'de ise monarşi ile demokrasinin karışığı bir devlet şekli tasarlanır. Oradaki bilgelerin egemenliği yerine burada memurların bir sıradüzeni, felsefe yerine de töreler ile yasalar konur. Bu devletin sosyal yapısı da "ideal devlet"inkinden başka türlüdür: Yeni devlette kadın ve mal ortaklığı kalkmıştır, evlenme ile özel mülkiyet yeniden kabul edilmiştir. Yalnız, toprak devletin malı olacak, yurttaşlar, ihtiyaçlarına göre bundan yararlanacaklardır. Nüfusunun sayısı en çok 5040 kişi olacak olan bu devlet dışarıya karşı tamamıyla kapalıdır: İhracat ve dışarıya seyahat yasaktır. Bu gibi kişinin özgürlüğüne ve iktisadi hayata karışan bir sürü kurallar ve yasalarla Platon, relatif olarak mutluluğa erişmiş, düzenli bir çiftçi devleti kurulabileceğine inanıyor. Nomoi'de, devletin her alanında olduğu gibi, devleti yöneteceklerin yetiştirilmesinde de din büyük bir yer alır. Bunlardaki dini inanç, temellendirilmiş bir bilgi haline getirilecektir. Bunun için yöneticiler, her şeyden önce, matematik bilimler, bunların arasında da özellikle astronomi öğreneceklerdir. Bundan başka baştakiler, koymuş oldukları birçok yasaları hep bir ereğe, devletin iyiliğine yöneltmeyi bileceklerdir; bunun için de çokluk içinde birliği kavramayı öğreneceklerdir; bu da dialektik ile olur. Ama bu arada idea öğretisi, göze çarpacak gibi ikinci planda kalır; matematik bu öğretinin yerini almasa bile, pek ağır basar. Matematiğin gittikçe önem kazanması, zaten, Platon felsefesinin son döneminin ana özelliklerinden biridir. Bu gelişmede idealar da, matematik varlıklar gibi bir şey olmuşlardır.

Akademia'sındaki çalışmaları Platon'un, hemen hemen 40 yıl sürmüştür. Bu uzun zaman içinde Akademia'dan birçok değerli insanlar yetişmiştir. Bunlar, Platon'un idealist dünya-görüşünü Yunan kültür hayatının ilgileri ve empirik bilimlerle uzlaştırmaya çalışmışlar, ama anılmaya değer bir başarı elde edememişlerdir. Bunların yalnız bir tanesini ayırmak gerek: *Aristoteles*'i. Platon öldükten sonra Akademia'da kalmayıp kendi okulunu kuran Aristoteles, kendisine kadarki Yunan felsefesini büyük bir sistem içinde toplayarak bu gelişmeyi en son olgunluğuna ulaştıracak, Yunan felsefesi onda doruğuna erişecektir.

Aristoteles

Aristoteles'in (384-322) doğduğu yer, Selanik yakınlarında Stageiros. Eski bir hekim ailesinden. Babası Nikhomakhos, Makedonya Kralı Amyntas'ın özel hekimi ve yakın dostu imiş. Aristoteles daha 19 yaşında iken Atina'ya gelip Platon'un Akademia'sına girdi. Platon'un ölümüne kadar hiç ayrılmadan burada kaldı. Akademia'da kısa zamanda kendini göstererek öğretmen durumuna geçti. Daha Akademia'da çalışırken yayımladığı yapıtlarıyla adını duyurdu. Platon'un ölümünden sonra Aristoteles, dostu Atraneus Kralı Hermeias'ın yanına, Troas bölgesinde Assos'a* gitti (sonra da kralın yeğeni ile evlendi). 343 yılında Makedonya Kralı Philipp kendisini oğlu İskender'i yetiştirmek

* Assos: Edremit körfezinde, bugünkü Behramköy'ün bulunduğu yer.

üzere sarayına çağırdı. İskender'in eğitimi ile Aristoteles aşağı yukarı üç yıl uğraştı. Babasının İskender'e yönetimde ve orduda görevler vermesi üzerine, Aristoteles de memleketi Stageiros'a gelip burada birkaç yılını bilimsel çalışmalarla geçirdi. İskender'in Asya seferine çıkması üzerine de Atina'ya gidip burada kendi okulunu kurdu. Bu okul, bilimsel ilgilerinin çokyanlılığı, öğretimindeki disiplini, planlı araştırma ve çalışmalarıyla az zamanda Akademia'yı gölgede bırakmış, İlkçağın bundan sonraki bu gibi bilim ocaklarına örnek olmuştur. Okul, Apollon Lykeios'a adanmış bir gymnasion'da kurulduğu için *Lykeion* adını almıştır. Aristoteles, felsefi konuşma ve tartışmaları, Platon gibi oturarak değil de bir yukarı bir aşağı gezinerek yaptığı için, bu okula *Peripatos* ("Gezinenler") adı da verilir. Aristoteles, okulunun başında hiç aralıksız 12 yıl bulunmuştur (335-323). Ama İskender'in ölümünden sonra Atina'da Makedonya'ya karşı kımıldamalar başlayınca, Makedonya sarayı ile olan yakın ilgileri dolayısıyla güç durumda kaldı. Nitekim hemen dinsizlikle suçlandırılmış, Sokrates'in başına gelene uğramamak için, Khalkis'e gitmiş, burada bir yıl sonra bir mide hastalığından 62 yaşında iken ölmüştür.

Kendisinden önceki gelişmeyi biraraya toplayıp bunu daha da ileri götürmüş olan Aristoteles felsefesi, çağının bütün bilgisini kucaklayan bir sistemdir; doğruluk sevgisinin, kavrayıcı, eleştirici bir zekânın oluşturduğu büyük ölçüde bir bilim yapısıdır. Bu sistem bilginin hemen her kolu ile uğraşır, hepsine karşı derin bir anlayış gösterir. Kavrayış ve bilgisinin genişliği bakımından Aristoteles Platon'dan daha ileridir; çünkü Platon felsefesinde empirik araştırmanın, doğa biliminin yeri azdır. Aristoteles'te ise bütün Yunan bilimi âdeta canlı bir bütün olmuştur. Bundan dolayı, iki bin yıl sürece "filozof" denince, Doğu'da olsun Batı'da olsun, hep Aristoteles anlaşılmıştır.

Yapıtları: Daha Akademia'da çalışırken geniş bir okuyucu kütlesi için kendisinin yayımladığı, çoğu *dialog* biçiminde ve Platon felsefesi çerçevesinde kalan, bir-iki parçası günümüze kadar gelmiş olan yapıtları ilk araştırmalarıdır. *Mantık* üzerine yazıları ötedenberi *Organon* (alet) adı altında toplanmıştır. Organon deniyor, çünkü bunlar yöntem sorununu, dolayısıyla bilimsel bilgiye götüren aleti incelerler. Aristoteles'in en büyük başarısı da bilimsel çalışmayı yöntemleştirmesidir. Bu konuda yazdıkları şunlardır: *Kategoriai* ("Kategoriler"), (varolan üzerine deyişler ana formları); *Peri hermeneias* ("Önerme üzerine"); *Analytika I* (Tasım üzerine); *Analytika II* (Tanıtlama, tanım, sınıflama ve bilginin ilkeleri üzerine); *Topika* (Dialektik tasımlar üzerine); *Peri sophistikon elegkhon* ("Sofistlerin yanlış çıkarımları üzerine); *Metaphysika* ("Metafizik"). (Aristoteles'in kendisi bu yapıta "Prote philosophia", "İlk felsefe" adını verir. Sonradan Andronikos adlı bir öğrencisi, yapıtlarını bir araya toplarken bu yapıtı Physika'dan sonraya koyduğu için, "fizikten sonra" anlamına gelen Metafizik adını almıştır. Yapıt, "bütün varolanlar için ortak olan ilkeleri" araştırır.); *Physika* ("Fizik"); *Peri ta zoa historia* ("Zooloji", karşılaştırmalı bir anatomi ve fizyoloji); *Peri psykhe* ("Ruh üzerine"). *Ahlak* konusunda, Aristoteles'in olduğu ileri sürülen üç yapıt var: *Ethika Nikomakheia* ("Nikomakhos Ahlakı"); bugün bunlardan yalnız birincisinin Aristoteles'in olduğu kabul ediliyor. *Devlet felsefesi* ile ilgili yapıtları: *Politika, Politeia Athenaion*

("Atinalıların devleti"), (bir anayasalar koleksiyonundan kalan ve aşağı yukarı 70 yıl önce meydana çıkarılan bir parça). *Rhetorika* ("Hitabet"); *Poetika* (Sanat öğretisi).

Platon dini coşkusu olan, şair yaradılışlı bir düşünürdü; siyasi-sosyal bir reformcuydu. Karakteri bakımından, daha çok, Thales, Pythagoras ve Parmenides'in açtığı çığır içinde yer alır. Aristoteles ise büyük stilde bir araştırıcı, bir toplayıcı, bir gözlemcidir: O, daha çok, Anaxagoras'ın, Demokritos'un yolunda yürüyen bir *bilgin* tipidir. Bütün düşünce tarihinde onun gibi bilgisi böylesine geniş, kucaklayıcı birisini bulmak pek güçtür. Onun, bilginin o zamanki durumu çerçevesinde, ele almadığı hiçbir obje alanı, araştırmasına konu yapmadığı hemen hemen hiçbir problemi yoktur diyebiliriz. Bütün bunları da o, bir araştırıcı olarak yapmıştır, yani topladığı olguları *sistematik* olarak derleyip düzenlemiştir. Her ele aldığı soruyu sistematik olarak inceler: bunun için, ilkin, ele alınan konu ile ilgili olguları ve bu konu üzerinde daha önce söylenmiş olanları bir araya toplar; bundan sonra, bu olgulara dayanarak kendi anlayışını temellendirmeye ve kendisinden önce ileri sürülmüş olan teorileri eleştirmeye çalışır. Onun asıl büyüklüğü de bu sistemli çalışmasındadır. Bunu yapıtlarının karakterinde de görebiliriz. Platon'un bir dialogunda tek bir konu baştan sona kadar işlenmez, hemen hemen her dialogta çeşitli sorunları – metafizik, bilgi, ahlak sorunlarını – içiçe buluruz. Oysa Aristoteles'in mantık, fizik, metafizik, ahlak, siyaset vb. üzerine ayrı ayrı kitapları var. Bunların her biri, belli bir konuyu sistematik olarak işleyen yapıtlardır. Bununla birlikte, büyük bir empirist ve sistemci olan Aristoteles'in her adımında Platon'un bir öğrencisi olduğunu da tanıyabiliriz. Gerek felsefesinin ana kavramları, gerekse düşüncesinin birinci planda yöneldiği sorunlar, açık olarak, Platon felsefesinden gelmektedirler.

Sokrates'e göre erdeme, dolayısıyla mutluluğa *bilgi yolu* ile varılabilirdi. Bu anlayış, sokratesçi çığırlarda *bilginin ne olduğunu* araştırmaya yol açmıştı. Platon da idea öğretisine bu anlayış çerçevesinde varmıştı: Erdeme götüren bilgi, ideaların bilgisidir. Gerek Sokrates'in, gerekse Platon'un bilgiyi "sağlam bir temele bağlamak" istemelerinde, Sofistlerin anlayışlarına karşı yaptıkları savaşma çıkışnoktası olmuştu. Onlar bu savaşmalarında, Sofistlerin boş tartışmaları, relativist bilgileri, parlak söylevleri yerine bilim bakımından tutunabilecek gerçek bilgiyi koymaya çalışmışlardı. İşte aynı sorun Aristoteles'in felsefesi için de çıkışnoktasıdır ve bu sorunu sistematik olarak işlemesi Aristoteles'i *mantığın kurucusu* yapmıştır.

Aristoteles'ten önceki felsefede ilkin doğa, sonra insanla ilgili pratik sorunlar araştırılmış, Platon bunlara bir de dialektik'i (idea öğretisi, metafizik) katmıştı. Böylece beliren üç sorun alanının başına, Aristoteles şimdi yeni bir bilimi koyar: *mantık* (logike). Ona göre, bu üç alanda incelemelere girişmeden önce, bilimin ne olduğu ve yapısı üzerinde bir araştırma, bilimsel düşüncenin formları ve kanunları üzerinde bir öğreti gerektir. Aristoteles'in bu düşüncesi büsbütün yeni sayılamaz. Sofistler ile Sokrates de bilimsel çalışmanın ne olduğu üzerinde durmuşlardı. Ama bu sorunda, Aristoteles'ten önce, birtakım tek tek denemelerden, başlangıç adımlarından ileri gidilememişti. Aristoteles

bu başlangıç denemelerini mantığında bir *sistem* halinde işleyip geliştirmiştir. Bundan dolayı ona "mantığın kurucusu" denir.

Aristoteles'in mantığının göz önünde bulundurduğu ilk şey, *yöntem* sorunudur. Bilimsel bilgiyi amacına ulaştıran yol hangisidir? İlkin bu aranacak, bu gösterilecektir. Nasıl hitabet karşımızdakini ikna etmek sanatını öğretiyorsa, mantık da bilimsel araştırmanın ve tanıtlamanın tekniğini öğretecektir. Bundan dolayı mantık, bütün bilimler için bir *"propedeutike"*dir, bilimlere bir *giriş*, bir *hazırlanmadır*. – Bundan ötürü, Aristoteles'in okulunda mantık, hep bilimsel çalışmanın bir aleti *(organon)* diye anlaşılmıştır. Nitekim Aristoteles'in mantık üzerine yazıları bu ad altında toplanmıştır – Ama Aristoteles bu hazırlanmayı bir *bilim* haline de getirmiştir, yani Sofistler gibi yalnız birtakım pratik değeri olan kurallar ileri sürmemiş; Sokrates gibi, yalnız, "sağlam bilgi kavramsal bilgidir" diyen, ama bunu açıp temellendirmeyen bir ilkeyi ileri sürmekle yetinmemiştir. Bu bilimde düşünmenin işleyişi bütün yönleriyle araştırılmış, bu işlemenin kanunlu formları incelenmiştir. İşte formel mantık böyle bir çalışmadan meydana gelmiştir. "Doğru'nun bilgisine, gerçek, güvenilir bilgiye vardıran *doğru yöntem* nedir?" Aristoteles, bilgi sorunu için çıkış-noktası olan bu soru bakımından "Topika"da gerçek bir tartışma tekniğinin temellerini araştırır; bu yapıta bir ek olan "Sofistlerin yanlış sonuç çıkarmaları" adlı yazısında, Platon gibi onu da Sofistlerle savaşma halinde buluruz; daha sonra "Analytika"larda "doğru sonuç çıkarmanın" ne olduğunu araştırarak kendi buluşu olan tasım (syllogisma) öğretisini geliştirecektir.

Aristoteles mantığının kökleri Platon'un idea öğretisindedir. Platon gibi Aristoteles için de, gerçek varlık (ontos on) *tümeldir* ve tümelin bilgisi de *kavramdır*. Buraya kadar tam bir platoncu olan Aristoteles, bundan sonra hocasından ayrılır: Ona göre Platon, idealarla fenomenler, tümel ile tekil arasında inandırıcı bir bağlantı kuramamıştır. Bu bağlantıyı kurmak için yaptığı bütün denemelere rağmen, idealar dünyası fenomenler dünyasından ayrı, başka bir dünya olarak kalmıştır. İdea öğretisi öz ile görünüşü, varlık ile oluşu birbirinden koparıp ayırmıştır. İmdi Platon'un birbirinden ayırdığı bu iki dünyayı – birisi algılanan, öteki düşünce ile kavranan – kendi gerçek kavramında yeniden birleştirmek Aristoteles'in başlıca problemi olacaktır: İdea ile fenomen arasında öyle bir bağlantı kurmalı ki, bu bağlantı bize algılananı kavramsal bilgi ile açıklayabilmeyi sağlasın. Bu bağlantıyı da Aristoteles şöyle kuruyor: Ona göre idealar, tek tek nesnelerin *özüdür;* bunların varlıklarının, varoluşlarının *nedenidir;* bunun böyle olduğunu göstermek de felsefenin ana ödevidir. Platon'da *iki ayrı dünya* vardı: İdealar dünyası (asıl gerçek olan dünya; duran, kendi kendisiyle hep eşit kalan dünya), bir de duyu dünyası (meydana gelip yok olan nesnelerin, boyuna değişen şeylerin dünyası). Aristoteles için ise idealar dünyası duyu dünyasının *içindedir.*

Bu anlayış da mantığın karşısına ilk planda şu ödevi çıkarmaktadır: Tümel (universalis) ile tekil (singularis) arasındaki doğru ilgiyi bilmek. Sokrates'in "doğru bilgiye kavramla varılır" ilkesi Aristoteles için de esastır. İdea, tümel gerçek varlıktır ve oluşun nedenidir; dolayısıyla algılanan tek tek şeyler tümel ile, tümele dayanarak kavranmalı veya açıklanmalıdır. Bilimin yapacağı iş:

Kavram olarak bilinmiş olan tümel'den tekil'in (algılananın) nasıl sonuç olarak çıktığını göstermektedir. Öbür yandan tümel, bilimsel tanıtlamanın da temelidir. Tanıtlama, bir iddianın doğruluğu için bir dayanak, bir kanıt (logos, ratio) göstermektedir. Bu dayanak da, ancak, tekilin bağlı olduğu tümelde bulunabilir. Buna göre, açıklama ile tanıtlama aynı şey oluyorlar: *Özel'in genel'den türetilmesi.* Bu arada, Aristoteles için tümel'i bilmek başlı başına bir amaç değildir, ancak tekil'i anlamak için bir araçtır. Tümel'e dayanarak tekil'i kavrayınca bilgi de tamamlanmış olur, çünkü bilimin asıl amacı, *tekil'i kavramaktır.*

İmdi Aristoteles'e göre, ancak bir *önerme* (protasis, propositio) doğru ya da yanlıştır, dolayısıyla bilgi ancak önermelerle kurulur. Bir önermede de hep iki şey vardır: Önerme ya iki kavramın birleştirilmesi ve ayırt edilmesidir, ya da bir deyidir. Buradan Aristoteles *kategoriler öğretisine* varmıştır. (Kategoria = deyi). Bir yargıda önce konu (subiectum) ile yüklem (praedicatum) vardır, yani kendisi için bir deyide bulunulan şey ile bu deyi. Kendisi için bir şey denilen şey, daima bir nesnedir, bir tözdür, tek bir şeydir. Ancak tek tek şeyler yargılarımızın konusu olabilir ve bir nesne için denilebilecek şeyler de şunlardır (ya da her yargı belli bir obje karşısında şu sorulara cevap verir): Büyüklüğü, nasıl olduğu, bağıntısı, yeri, zamanı, ne durumda olduğu, neye sahip olduğu, ne yapıyor, ne yapılıyor. Böylece nesne için 10 kategori (deyi şekli) ortaya çıkar: Töz, nicelik, nitelik, bağıntı, yer, zaman, durum, iyelik, edim, edilim. Kategoriler deyi formlarıdır, ama, dolayısıyla, *düşünmenin de formlarıdır,* düşüncenin sözlerle dile getirilmiş biçimleridir. Aristoteles için söz, düşünülenin bir simgesi, bir işaretidir. Ama kategoriler, düşüncenin formları olarak, aynı zamanda *varlığın da formlarıdır;* çünkü nasıl sözler düşüncenin işaretleri ise, düşünceler de varolanın yansılarıdır, benzerleridir; çünkü düşüncenin doğru olması demek, varolana uygun olması demektir. Yanlış bir yargı, varolmayan bir şeyi var diye gösteren yargıdır. Doğru ile varlığın bir ve aynı oldukları düşüncesi, Platon'un da, Aristoteles'in de bilgi teorilerinin temelidir. Platon'da gerçek varlık idealardır, "doğru" da, ideaları doğru olarak kavramaktır.

Buna göre *yargıda* varlığın örneği çıkarılır, dolayısıyla da yargının formları aynı zamanda varlığın da biçimleridir; yani, "varolan" ya bir tözdür, ya da bir nicelik, bir nitelik, bir bağıntı, uzaydaki, zamandaki bir yer, bir etme, bir edilme vb. dir. Ama bu son kategoriler hep *bir tözün* belirlenimleri olduğu için, gerçeğin, varlığın asıl özü de *töz (hypokeimenon)* dür, ya da tözlerin bir toplamıdır. Kendileri için bir şeyler denen tözler de, hep *tek tek varlıklardır,* tekilolanlardır: Tek insan, ya da tek ağaçtır. Tümel ise (genel olarak insan, genel olarak ağaç) mutlak olan, son olan konu (hypokeimenon, subiectum) değildir, sadece, tek tek varlıklar için denen bir yüklemdir (kategorema, praedicatum). Bu anlayış, Platon ile Aristoteles'i birbirinden ayıran başlıca noktalardan biridir: Platon için tümel, yani idea bilginin amacıdır ve tekil de (tek tek görünüşler – fenomenler –) aracılığıyla tümel'in bilindiği şeydir. Tümel, *son konudur,* doğru olan yargı da, tümel üzerindeki yargıdır; tekil'in doğruluğu, ancak tümel'den pay aldığı (methexein) ölçüdedir. Aristoteles'te ise, *tersine*

olarak tekil tümel'in aracılığıyla bilinir. Platon'da asıl gerçek, idealar dünyasıdır; tek tek varlıklar bu gerçek dünyanın yansılarıdır, bu yansılar da idealar dünyasını bilmeye yol açarlar. Aristoteles'e göre ise, asıl gerçek tek tek nesnelerin dünyasıdır, bunlarda da tümel'i, öz'ü bir soyutlama ile ayırırız; bunu da, varlıkların nitelik ve davranışlarını açıklamak için yaparız.

Tümel'in anlamını Aristoteles'te, bir başka bakımdan daha görebiliriz: Bir sistemci olan Aristoteles *yargılar*'ında bu sistematiğini geliştirmiştir. Yargı çeşitlerinin ayrılmasında da yine yargının varlığı yansıttığı düşüncesi esastır. Örneğin "Bütün insanlar ölümlüdür" tümel yargısında, *bütün tek tek insanlar* için bir şey deniyor; burada, genel olarak insana, insanın *genel özüne* ölümlülüğünü yükleyen bir deyi var. Bu genel öz, tek insanın dışında ayrı bir gerçek değildir, ama onda, onun özü olarak bireyleşmiştir, onun için bu söylenen de (ölümlülük) tek insanın rengi gibi bir şey değildir. Nitekim "bazı insanlar esmerdirler" tikel yargısı, "esmerlik" dediğimiz niteliğin insanın genel özü ile ilgili olmadığını, bunun *özel* bir nitelik olduğunu bildirir. Aristoteles'e göre, her obje için, onun genel özünü gösteren bir *öz-kavramı* vardır. Bilimsel bilgi de bir objenin niteliklerini ve durumunu, onun öz-kavramından çıkarmaya çalışır. Bu öz-kavramı, aynı zamanda, varolanın eylemini, değişmesini, niteliklerinin oluşma ve gelişmesini belirleyen *nedendir* de. Gerçek bilimsel bilgi de, bir şeyi yalnız gösteren değil, bunun neden'ini, niçin'ini de bildiren, yani bilineceği "neden"i ile bilen bilgidir.

Buna göre, bilimin başlıca ödevi, özel görünüşlerin genel nedenlerden nasıl *mantıki* bir *zorunlulukla* çıktığını göstermektir. Böylece de, mantığın araştıracağı en önemli konu, *"tüm'den çıkarım"*ın (apagogé, deductio) ne olduğudur; bu araştırılınca, özel'in tümel'e hangi formlarla bağlı olduğu bulunacaktır. Aristoteles bu araştırmayı, mantık konusunda başyapıtı olan Analytikalar'da yapmıştır. Yapıtın birinci bölümünde tasım (syllogism) öğretisi ele alınır; çünkü, Aristoteles'e göre, düşünmenin işlemesini çözümlediğimizde, *temel form* olarak, bir önermenin başka bir önermeden çıkarılmasını, yani tasımı (syllogism) buluruz. (Syllogismos = bir logos içinde bir araya bağlama, sonuç çıkarma.) Dolayısıyla syllogism, Aristoteles mantığının *çekirdeğidir;* yöntem öğretisinin bütün görüşleri buradan çıkar.

Tasım, verilmiş olan önermelerden zorunlulukla neyin sonuç olarak çıkacağını bulmak için yapılan bir incelemedir, ya da: Bir yargının, başka iki yargıdan (öncül, protaseis, praemissum) sonuç (conclusio) olarak türetilmesidir. Tasımda, daha tümel nitelikteki önermelerden hep daha az tümel olanları çıkarılır, dolayısıyla öncüllerden, bunlarla aynı derecede tümel olan, hele daha çok tümel olanlar, hiçbir zaman çıkmaz. Ancak, bir tasımda öncül olarak kullanılan önermeleri, daha tümel nitelikteki yeni bir tasımın sonuç önermeleri olarak da alabilir ve böylece geriye doğru uzanan bir tasımlar zinciri kurabiliriz. Ama bu geri gidişin de bir sınırı vardır: Artık daha tümellerinden türetilemeyen öncüllere varırız. Doğrudan doğruya kendileri kesin olan bu önermeler, ya bütün bilgi için geçerliği olan axiom'lardır (bunların arasında Aristoteles, özellikle, "çelişmezlik önermesi" ile "üçüncü halin olamazlığı" önermelerini belirtir) ya da tek bir bilimlerle ilgili olan önermelerdir.

Demek ki, bilimin "tüm'den sonuç çıkaran", dolayısıyla tanıtlayan, açıklayan çalışmasının bir sınırı var: Tanıtlamanın son temelleri artık tanıtlanamaz, açıklamanın son nedenleri artık açıklanamazlar. Ama, ödevi özel'i tümel ile açıklamak olan bilim, amacına varmak istiyorsa, *özel'den kalkarak,* ta artık tanıtlanamayan, açıklanamayan, ama doğrudan doğruya kesin olan tümel'e kadar inmelidir. Tanıtlamanın son temellerini, açıklamanın son ilkelerini aramak da başta gelmelidir. Ancak, bu "temelleri aramak", "tüm'den çıkarım" gibi kesin nitelikte değildir. Çünkü tümel'i bulmak için yapılan bu *"araştırma"*, algı ile verilmiş olan özel'den, basbayağı tasavvurdan kalkar ve sonra özel'i , bulunan tümel ile açıklar. Öyle ise, "araştırma", "tüm'den sonuç çıkarma"nın tam tersi bir yolda yürür: Sonuncusu, bir *tümden-gelimdir* (apogogé, deductio), ötekisi ise bir *tüme-varımdır (epogogé, inductio).* Tümdengelim tümel'den kalkıp tanıtlayarak, açıklayarak özel'e doğru ilerler; araştırma ise arayarak, sınayarak özelden tümel'e doğru yürür. Ancak bitmiş bir bilim kesindir, zorunludur (apodiktik); olmakta olan bir bilim de (araştırma) hep induktiftir.

Bu incelemelerinde Aristoteles, başlıca yargıları göz önünde bulundurmuş, ama bu arada *kavramlar* üzerinde de durmuştur. Tasım öğretisinde bir yargı, orta terimin (meson, terminus medius) yardımıyla, daha tümel olan yargılardan sonuç olarak çıkarılabiliyordu. Bir kavram da, daha tümel olan bir kavramdan (yakın cinsinden, genos, genus proximum) ayrımı'nın (diaphora, differentia specifica) eklenmesiyle çıkarılabilir: Kavramın böylece türetilmesi *tanımdır* (horismos, definitio). Ama, nasıl önermelerin birbirinden türetilmesi, sonunda artık tanıtlanamayan en tümel nitelikteki öncüllere gelip dayanıyordu ise, bunun gibi, alt kavramların tanımı da sonunda artık türetilmeyen ve açıklanamayan yukarı kavramlara dayanır; bu en tümel kavramlar da, en son öncüller gibi, induktif olarak aranacaktır. Tasım öğretisinde Aristoteles, kavramlar arasındaki bağıntılardan bir tanesi üzerinde, kavramların altalta sıralanmaları (subordinatio) (ya da özel'in genel altına konması – subsumptio –) üzerinde özellikle durmuştur. Ona göre, tümel kavramların kendileri gibi, bu bağlantılar da reel olarak vardırlar, yani bunların realitesi yalnız düşüncede değildir, gerçek'te de var bunlar.

Aristoteles'in mantığı kendi içinde kapalı bir sistemdir. Bu bakımdan, kendisinden önceki Yunan felsefesi ölçüsünde yepyeni bir şeydir. Burada, *soyut düşüncenin* çok yüksek bir aşamasıyla karşı karşıyayız. Bu soyut kavramlar kurma yeteneğini, Aristoteles bilginin her alanında göstermiştir. Kurduğu kavramların sağlam, açık ve tutarlı olmaları yüzünden Aristoteles, iki bin yıl boyunca felsefenin büyük ustası sayılmıştır. Kendisi aynı zamanda bilim dilinin de yaratıcısıdır; bugünkü bilimsel kavramlarımızın, terimlerimizin birçoğu onun formüllerinden çıkmıştır.

Mantık, düşünmeyi incelerken, bu arada varolanı da incelemiş olur, çünkü düşünme varlığı da yansıtır. Ama varlığın asıl yapısını ve iç-bağlantısını, ancak, *varolanların özüne ve nedenlerine* yönelmiş olan *metafizikte* kavrarız.

Aristoteles, metafiziğinde Yunan felsefesinin bir ana-sorununu, "görünüşlerin – fenomenlerin – değişen çokluğu arkasında birliği olan, kalan bir varlık

olmalıdır" problemini, sözü geçen soyutlayıcı düşüncesiyle ele almış ve onu *gelişme* kavramıyla çözmüştür. Kendisine en yakın dönemde Demokritos ile Platon "gerçek varlık" kavramını belirlemeye çalışmışlardı: Demokritos'a göre "gerçek varlık" atomlar ve bunların hareketleridir; Platon'a göre ise, fenomenlerin "nedeni" olarak idealardır. Ama Platon, idealar ile fenomenleri birbirinden kesin sınırlarla ayırmıştı. Aristoteles için ise "gerçek varlık", *fenomenlerin içinde gelişen özdür* (ousia, essentia). Bu anlayışı ile Aristoteles, artık fenomenlerden ayrı, ikinci üstün bir dünya kabul etmez; nesnelerin kavram halinde bilinen varlığı, fenomenlerin dışında ayrı bir gerçek değildir, fenomenlerin içinde kendini *gerçekleştiren* öz'dür; öz (ousia), "hep olmuş olan varlıktır" (to ti en einai); öz, kendi biçimlenmelerinin biricik dayanağıdır, ancak bu biçimlenmelerinde "gerçek" bir şeydir, bütün fenomenler de öz'ün gerçekleşmeleridir. İşte Aristoteles, Herakleitos ile Elea metafiziği arasındaki karşıtlığı, bu *gelişme kavramıyla aşmıştır.*

Gelişme (oluş, genesis), Aristoteles için, özellikle *form* (eidos, morphe) ile *madde* (hyle) arasındaki bir ilgidir. Platon'a göre fenomen dünyası "sınırsız" (idea) ile "sınırlayan"ın (uzay) bir karışımı idi. Aristoteles için ise fenomenler dünyasındaki her şey, *form kazanmış olan bir maddedir.* Madde, oluşmuş (biçim kazanmış) bir nesnedeki form yüzünden gerçeklik kazanmış olan olabilirliktir; maddede gerçek varlık olan öz (ousia), ancak bir şey olabilme olanağı, bir şey yapabilme gücü olarak *(dynamis,* potentia) verilmiştir ve ancak form yüzünden bir gerçek, bir edim *(energeia,* actus) olur. "Oluş" dediğimiz, burada, salt olabilirliğin form yüzünden gerçekliğe geçmesi olayıdır. Öz'ün, fenomenlar yanında ikinci, daha yüksek bir gerçekliği yoktur; öz, fenomenler dizisi içindedir, bunlarla kendi olanağını gerçekleştirir. Genel (ousia'ya Aristoteles idea da der) ancak özel'in içinde gerçektir; özel de, kendisinde genel gerçekleştiği için vardır.

İdea öğretisinde yaptığı bu değişiklikle Aristoteles, Yunan felsefesinin bir ana-sorununu bir bakımdan çözmüş oluyordu. "Varlık" burada, kendisinden "oluş" açıklanabilecek gibi düşünülmüştür. Miletlilerin hylozoisminden ta Demokritos ve Platon'a kadarki Yunan felsefesinin bütün öğeleri Aristoteles'in bu öğretisinde bir araya toplanmışlardır. Kavramda bilinen varlık "genel öz"dür; bu öz, görünüşlerinde form yüzünden kendi olanağını gerçekleştirir, bu gerçekleşme olayı da harekettir (kinesis). Buna göre varlık, oluş'ta meydana gelmiş olan şeydir; varolan, "olmuş olan"dır. Öz'ün görünüşlerinde kendisini bu gerekleştirmesine Aristoteles, *entelekheia* der.

Ağırlık merkezini oluş (genesis) kavramında bulan Aristoteles felsefesinin, kendisinden önceki felsefelerden başlıca bir ayrılığı da, *ereklik* (teleologie) kavramını esas olarak almasıdır. Platon bu kavramı bir postulat olarak ileri sürmüş, daha çok mecazi olarak kullanmıştı. Oysa Aristoteles bunu da rationel olarak işleyip temellendirmiştir. Kendisinden önceki metafizikte "oluş" *mekanik* bir olay diye anlaşılıyordu (Demokritos'ta atomların çarpışma ve basınçları; Anaxagoras'ta bile Nous başlangıçta iş başında, ama sonra bütün olup bitenler mekanik nitelikte). Buna karşılık Aristoteles, oluş düşüncesi için hep organizmaların gelişmesiyle insanın planlayan, biçimlendirici çalışmasını

örnek olarak alır, oluş'un metafizik niteliğini açıklarken örneklerini hep bu alanlardan seçer.

Her oluş, bir maddenin form kazanmasıdır, "olabilir"in "olmuş" olmasıdır. Oluş'u anlamak, yani onu nedenleriyle kavramak istersek *dört çeşit neden* ile karşılaşırız: *"Maddi neden"* (causa materialist), kendisinde ya da kendisiyle bir şeyin olup bittiği nedendir; *"formal neden"* (causa formalis), maddede kendini gerçekleştiren formdur; bir nesnenin form'u, onun genel-kavramsal özüdür; dolayısıyla form'dan, nesneye zorunlu olarak ve özce ilişkin olanı öğreniriz; her olay, her hareket, yani her maddenin şekil kazanması da dıştan bir itişi, hareketi başlatan, *"hareket ettiren neden"* (causa efficiens)i gerektirir; her oluşta, bunun varmak istediği ereği sorabiliriz, o zaman da oluşu yöneten *"ereksel neden"* (causa finalis)i buluruz.

İmdi, Aristoteles'e göre, varolan, form kazanmış olan maddedir. Ama madde ile form arasındaki ilinti *relatiftir:* Daha aşağısına göre form olabilen aynı şey, daha yukarıdakine göre maddedir. Örneğin tuğla toprak için form, ama ev için maddedir. Bu anlayışta gelişme kavramı, nesnelerin *değer* bakımından düzenlenmelerinin ilkesi oluyor: Nesnelerin düzeni, maddenin en aşağı biçimlenmelerinden en yüksek formlarına kadar aralıksız *yükselen bir dizidir.* Bu basamaklanmada her nesne cinsi bir alt basamaktakinin formu, bir yüksek basamaktakinin de maddesidir ve her nesne buna göre bir değer kazanır. Ama nesnelerin bu dizilişlerinin hem aşağıdan hem de yukarıdan bir *sınırı* vardır – bunun aşağı sınırı "salt madde", yukarı sınırı da "salt form"dur. Tamamıyla formsuz olan salt ya da *"ilk madde"* (prote hyle), yalnız bir olanaktır (dynamis), gerçek (energeia) değildir; herhangi bir yerde bir form olarak gerçekleşmiş olmadan var değildir. Ancak, bu formsuz madde yalnız yokluk da ("varolmayan", ya da "boş uzay") değildir, reel etkilerle kendini gösteren nedendir de. Maddenin varlığı, formların tek tek nesnelerde kendilerini *tam olarak gerçekleştirememelerinde* kendisini gösterir. Formların kendilerini ancak olanağa göre gerçekleştirebilmeleri bu yüzdendir; doğanın *yasasız,* ereksiz yönü de bu yüzden var. Bundan dolayı Aristoteles doğa öğretisinde *ereksel* (teleolojik) nedenler ile *mekanik* nedenleri birbirinden ayırır. Birinciler maddede kendilerini gerçekleştiren formlardır, ikinciler ise maddede bulunur ve formlara sınır çizerler; bunlar, formların büsbütün gerçekleşmesini *engelleyen* ilkedirler.

"Salt form" ise – asıl gerçek de bu – maddeyi gereksemeden, kendiliğinden en yüksek realiteye sahiptir. Böyle bir salt form'u kabul etmek gerek, çünkü madde yalnız bir olabilirliktir, onun kendisinde gerçekleşme, hareket ya da oluş ilkesi yok. Aristoteles'in "kendi kendini gerçekleştiren öz" kavramına dayanan gelişme sisteminde hareketin *zaman* bakımından bir başlangıcı yoktur; hareket, varlığın kendisi gibi öncesizdir. Ancak, varlıktaki hareketin nedeninin gösterilmesi gerek. Bu hareketin nedeni de, her yanda, form'un madde üzerindeki etkisidir. Bir yandan maddede bir biçim kazanmak itilimi vardır, öbür yandan formda da bir ereğe göre hareket etmek gücü vardır. Ama, form daha yüksek bir form karşısında maddedir, bu daha yüksek form da kendisinden daha yükseği karşısında yine maddedir; bu da böylece sonsuzluğa doğru

uzayıp gider. Onun için, hareket kavranmak isteniyorsa, formlar dizisinde (hareket nedenleri zincirinde) kendisi salt form olan, kendisi artık hareket etmeyen ama bütün hareketlerin ilk nedeni olan bir ilke kabul etmek gerekir. Bu ilkeye de Aristoteles *"ilk hareket ettirici" (proton kinoun)* diyor. Bunun kendisi hareketsizdir; maddede *kendisine göre* biçimlenmek itilimini uyandırır; mekanik bir neden değil, ereksel bir nedendir, çünkü maddeyi bir ereğe (telos) göre biçimlenmek için uyarır.

"İlk hareket ettirici" ya da "salt form", Aristoteles'in metafiziğinde, tıpkı Platon'un metafiziğindeki *"iyi ideası"*na benzer. Salt form'da iyi ideası'ndaki aynı nitelikler var. O da öncesiz-bitimsizdir, değişmez, hareketsizdir, kendi başınadır, geri kalan bütün şeylerden ayrıdır, cisimsizdir – ama yine de bütün oluşun nedenidir. Salt form (ilk hareket ettirici), yetkin varlıktır (energeia), çünkü onda *her* olanak aynı zamanda gerçek olmuştur; bütün varolanların ve özlerin en yükseği, en iyisidir – kısaca: Salt form *Tanrılıktır.* Hiçbir olanakla (dynamis) ilişiği olmayan, kendi kendisine dayanan bir "salt edim" (energeia, actus purus) olan bu en yüksek varlık bir *düşünmedir* (noesis). Yalnız bu, tek tek nesnelere, bunların değişen görünüşlerine yönelmiş bir düşünme olmayıp, kendi bengi özü ile uğraşan, kendini kendisine konu yapan, kendi kendisini düşünen salt düşünmedir, düşünmenin düşünmesi (neosis noeseos), bilincin bilincidir. Buna göre Tanrı tamamıyla immaterialdir, cisimsizdir, salt tindir, *nous*'tur, özü de, maddesi de kendisi olan düşünmedir. Bu kendi kendisine bakması (theoria), Tanrının öncesiz-sonrasız mutluluğudur. Tanrı hiçbir şey istemez, hiçbir şey yapmaz; evren üzerinde hareket ve edimleriyle etkide bulunmaz; evreni, onun kendisini özlemesiyle etkiler; bu varlıkta bütün olup-bitenler, hep maddenin Tanrı'yı *özleyişi* yüzünden olur ve ancak bir özleyişin konusu olması dolayısıyla Tanrı her türlü hareketin nedenidir.

Felsefenin bütün öteki alanları gibi, *doğa öğretisi* de Aristoteles'in metafiziğine dayanır. Madde (salt olabilirlik, dynamis) hareket ettirilen şeydir, kendisi kendiliğinden hareket edemez. Salt form ise hareket ettirendir. Bu ikisi arasında da – salt madde ile salt form arasında – bütün varlıklar yer alırlar. Bunlar, hareket bakımından hem etkin, hem edilgindirler. İşte nesnelerin bu bütününe Aristoteles *physis* (doğa ya da evren) der. Doğa, birliği olan *canlı* bir bağlantıdır. Bu bağlantı içinde madde, sayısız kılıklara girerek, gittikçe daha yüksek formlara doğru gelişe gelişe duran varlığa, Tanrı'ya doğru yaklaşır, olanağa göre Tanrılıkla dolar. Aristoteles'in doğa felsefesi de, nesnelerin böyle bir gelişme içindeki basamaklanmalarını anlatır. Bu gelişmenin ereği olan Tanrı hem kendi kendisiyle aynı kalan, duran varlıktır, hem de tinsel varlıktır (nous). Bir yandan *dururluk*, öbür yandan *tinsellik* (manevilik) Tanrının en yüksek değer nitelikleridir. Onun için, doğadaki formlar, Tanrının bu niteliklerine ne kadar yaklaşırlarsa, bunları ne kadar çok gerçekleştirirlerse, o kadar değer kazanırlar, doğa içinde sıralanmalarındaki yerleri o kadar yüksek olur. Buna göre, doğadaki fenomenler iki doğrultuda yukarıya doğru yükselirler: Bir doğrultuda, yeryüzündeki olayların düzensiz değişmelerinden başlayarak gökyüzünün *düzenli hareketlerine;* öbür doğrultuda da, sırf mekanik yer değiştirmesinden başlayarak ruhun etkinliklerine, ruhun da en değerli gelişmesi

olan *akıl bilgisine* kadar bir yükseliş var. Bu iki gelişme dizisi bir yerde birleşirler: yıldızlarda. Çünkü, hareketleri *düzenli* olan yıldızlar, Aristoteles'e göre, en yüksek zekâlardır, en *akıllı* ruhlardır (Aristoteles'in astronomi tablosu, Aristarkhos, Seleukos gibi sonraki Pythagorasçıların gökyüzünün yapısına çok daha uygun olan ve Kopernikus'u hazırlayan tasavvurlarının karşısında ağır basarak ta Renaissance'a kadar başlıca anlayış olarak kalacaktır). Evren (physis) en yetkin şekil olan *küre* biçimindedir. Hareketlerin en yetkini de, başladığı yere yeniden dönen *daire* hareketleridir. Esîrin (aither) hareketi, böyle bir daire hareketidir. *Esîr,* kendisinden yıldızlar ile saydam kürelerin (sphairos) meydana geldiği *gök öğesidir.* Yıldızlar bu saydam kürelerde öncesiz-bitimsiz olarak değişmeyen düzenli hareketlerle hareket ederler. Evrenin en dışında, mutlak değişmezliği ile Tanrısal varlığa en çok yaklaşan duran yıldızlar gökü vardır; bunun altında da gezegenler, güneş ve ay yer alır. Bu sonuncuların daire hareketinden görünürdeki ayrılmaları, pek karmaşık bir teori ile (içiçe girmiş kürelerle) açıklanır. Yıldızların kendileri, Aristoteles için, insanüstü bir zekâ taşıyan varlıklardır, evrenin Tanrılarıdır bunlar, çünkü Tanrılığa en çok yaklaşan salt formlardır, daha aşağı olan yeryüzündeki hayat üzerinde de, bunu belli ereklere göre yönelten, etkileri vardır. Aristoteles'in bu düşüncesi, Yeniplatoncu ve ortaçağ *astrolojisinin* (gökyüzündeki olaylarla insan hayatı arasında bir ilginin olduğu inancının) kökü olmuştur.

Yeryüzündeki varlığın en aşağı formları "dört öğe"dir (toprak, su, hava, ateş). *Doğru çizgi* biçiminde hareket eder bunlar, hareketlerinin özelliği budur, böyle hareket için onlarda bir *eğilim* vardır. Doğru çizgi hareketinde de birbirine karşıt iki hareket vardır: Merkeze doğru olan hareket ile merkezden uzaklaşan hareket. Toprakta merkeze doğru, ateşte de merkezden uzaklaşan hareketi buluruz; daha az ölçüde olmak üzere, suda merkeze doğru, havada merkezden kaçan hareket bulunur. Öğelerin bu hareket biçimleri, onların doğa içindeki dizilişlerini belirler: Ortada toprak, bunun etrafında su vardır, ondan sonra hava gelir, ateş ise göke doğru, evrenin dışına doğru hareket eder, onda buraya doğru bir çaba var. Buna göre, her öğenin "doğal", kendisine göre bir *hareket doğrultusu* ve evren içinde "doğal", kendine göre bir *yeri* vardır. Bu öğe, ancak, bir başkasıyla çarpıştığında bu doğal hareket doğrultusundan sapar, doğal yerinden uzaklaşır. Bu çarpışma ile dört öğe birçok ve değişik bağlantılar halinde birleşirler: Yeryüzünün yetkin olmayan, rastlantısal, kavramsız varlıkları bu yüzden meydana gelir. Yeryüzünde maddenin etkisi, gökyüzündekine göre çok daha kuvvetlidir. Gökyüzünde matematik bir düzen, hiç aksamayan, hiç bozulmayan daire hareketleri şeklinde kendini gösterip gerçekleşir. Yeryüzündeki değişmelerde mekanik, kimyasal ve organik olaylar o şekilde üstüste dizilirler ki, bir yüksek olay hep bir aşağınınkinin koşulu olur. Yerdeğişmesi olmadan niteliklerde de bir değişiklik olamaz; bu ikisi, yani yerdeğiştirme ile nitelik değişmesi olmadan da, organizmada bir değişiklik olamaz, bunlarsız organizma ne gelişebilir, ne de soysuzlaşabilir. Yalnız, Aristoteles'e göre, yüksek form, hiçbir zaman, aşağı formun ürünü değildir, tamamıyla bağımsızdır.

Bu anlayışta Demokritos ile Aristoteles arasında ilkece bir ayrılış var. (Aris-

toteles, Demokritos'a doğa araştırıcısı olarak büyük değer verir, onu hep saygı ile anar, ondan çok yararlandığını açık olarak söyler. Oysa Platon Demokritos'u hiç anmamıştı.) Demokritos bütün nitelikleri niceliklere bağlıyordu, niceliklerden türetiyordu. Ona göre, niteliklerin realitesi ikinci derecededir, çünkü bunlar bağımsız değildir, niceliklerden gelmedirler. Oysa, Aristoteles için, *nitelikler* (poioles, qualitas) *niceliklerden* (posotes, quantitas) daha az gerçek değildirler, üstelik bunların daha yüksek bir realitesi de vardır. Formların sıradüzeninde iç, kavramsal belirlenim (nitelik), dış belirlenimden, matematik olarak anlatılabilen belirlenimden (nicelikten) daha değerlidir. Aristoteles, Demokritos'un doğa görüşündeki bütün nitelikçe ayrılıkları bir nicelik ayrılığına bağlayan ilke karşısında "entelekheia'lar öğretisini" (entelékheia = ereğini kendisinde bulunduran) koymuştur. Nitelikler niceliklerden çıkmazlar; nitelik başlıbaşına bir şey, nicelik yanında yeni bir şeydir. Nicelikler, nesneler içindeki formların (entelekheia'nın) gerçekleşmesinden meydana gelirler. Aristoteles'in bu nitelikçi (qualitatif) fiziği ta Renaissance'a kadar tutunmuştur.

Psikolojisinde beden-ruh ilgisini de Aristoteles bu anlayışla ele alır. Beden madde, ruh da formdur. Ruhun görevlerini bedenin görevlerine bağlayan Demokritos'tan Aristoteles burada ayrılıyor. Ona göre ruh, bedenin entelekheia' sıdır, bedenin içinde taşıdığı erektir (telos), bedenin hareketleri ve değişmeleri içinde kendini olgunlaştırıp gerçekleştiren formdur (morphé); ruh, bedenin biçimlenme ve hareketlerini bir ereğe doğru yönelten nedendir (causa finalis). Ruhun kendisi cisimsel değildir, ama bedeni hareket ettiren, ona egemen olan güçtür.

Ruh (psykhé) *üç* tabakalıdır, her alt tabaka üstteki için maddedir. *Bitkilerde,* yalnız, organik hayattaki mekanik ve kimyasal değişmeleri erekli olarak – özümseme ve üreme olarak – biçimlendiren ruh vardır. Bitkiler ruhun (psykhé = can, dirim ilkesi de demektir) yalnız fizyolojik olan bu en alt tabakasında kalırlar. Hayvanlar dünyasında, buna, özellikleri "kendiliğinden hareket", "istek" ve "duyum" olan *hayvan* ruhu eklenir. Hayvanın bir ereğe doğru kendiliğinden hareket ettiğini istek'te (iştah) görebiliriz. İstek, bir şeyi elde etmeyi ya da ondan kaçınmayı isteme olarak, haz ve acı duygularından çıkar. Bu duygular da hep obje tasavvuru ile birliktedirler; bu tasavvurdan da objenin elde edilmeye değer mi olduğu, yoksa ondan kaçınılması mı gerektiği anlaşılır. Aristoteles istek ile konusu arasındaki bağlılığı mantıksal bir ilgi olarak anlamaya kadar gidiyor. Ona göre bir genel amaçtan özel bir eylem şekli çıkar. Hayvan ruhundaki tasavvurların kaynağı duyumdur. Tek tek duyumlarda verilmiş olanları hayvan ruhu genel bir algı olarak birleştirir. Ruhun birliğini sağlayan bu ortak duyu, duyumları tasavvurlar olarak sakladığı için, hatırlama ile kendi hallerimizi bilmemizin merkezidir. Bitki ve hayvan ruhlarının üstünde yükselen *"insan ruhu"*nun özelliği ise *akıl* (nous, dianoeisthai) dır. Ruhun ilk iki şekli, insana özgü olan aklın, bu formun gerçekleşmesinin maddesidirler. Akıl yüzünden istek, tasavvur ve istenç bilgi (episteme) şeklini alırlar. Akıl, ruhun bütün bu etkinliklerine "dışardan gelmiş" yeni ve daha yüksek bir şey olarak eklenir; ama, ancak ruhun öteki etkinliklerine dayana-

rak, bunların içinde kendini gerçekleştirebilir. Bu ilgiyi Aristoteles aklı etkin ve edilgen diye ikiye ayırmakla açıklamıştır. *Etkin akıl,* aklın kendi kendine olan salt çalışmasıdır. *Edilgin akıl* ise kendi kendine işleyemez, bedenin aracılığı ile edinilen duyu verilerini işleyip biçimlendirir, bu gereçler bu akla işleme olanak ve vesilesini sağlarlar. Buna göre edilgin akıl: Aklın, tek insandaki, onun kendi görgüleriyle belirlenmiş olan, görünüş biçimidir. Buna karşılık etkin akıl, aklın bütün tek tek insanlar için ortak olan, her insanda bir ve aynı olan şeklidir. Etkin akıl meydana gelmemiştir, yok da olmayacaktır; edilgin akıl ise, bağlı olduğu bireylerle ortaya çıkar, onlarla da yok olur. Bu anlayışla Aristoteles, bireyin ölümsüzlüğünü kabul etmemiş oluyor.

Aristoteles *ahlak problemini* de bu akıl öğretisi bakımından ele almıştır. Akıl, "insan ruhu"na özgü olan bir formdu, onun karakteristik ayrımı idi. İmdi, bütün Yunan ahlakçıları gibi, Aristoteles için de bütün çabalarımızın en yüksek ereği mutluluktur *(eudaimonia).* Gerçi mutluluk bir bakımdan dış koşullara da bağlıdır, ama ahlakın asıl konusu, insanın kendi içinde bulunandır, yani insanın *kendi* etkinliği ile elde ettiği mutluluktur, *kendisinin "iyi"*yi gerçekleştirmesidir. Her varlık da, Aristoteles'e göre, kendi özünün, kendine özgü etkinliğinin gelişmesiyle mutlu olabilir. İnsanın özü de akıl olduğuna göre, insan, ancak aklı ile, aklını işletmesiyle, aklının etkinliği ile mutlu olabilir. Onun için, mutluluğa eriştiren erdem, insanın aklının çalışmasını gerçekleştirebilecek bir durumda, böyle bir nitelikte olmasıdır. Erdem, insanın doğal özünün yapısından gelişir ve insanı hazza vardırır.

İstek ile duyum hayvan ruhunun iki ayrı özelliği idi. Bunun gibi akıl da, biri *eylem* öteki *düşünme* olan iki ayrı davranışı ile kendini gösterir: Bir yandan ahlak tutumunun *(ethos),* öbür yandan da düşünmenin *(dianoia)* olgunluğu olarak. Bundan da iki türlü erdem meydana gelir: Ethik erdemler ile dianoetik erdemler.

Ethik erdemler, istencin eğitilmesiyle oluşurlar. Bu eğitim sayesinde insan, doğru görüşlere (phronesis) dayanarak eylemeye alışır. Ethik erdemler insana, pratik akla uymak, yani kararlarında doğru bir görüşe dayanmak yeteneğini kazandırırlar. Bu öğretisiyle Aristoteles, "erdem bilgidir" diyen Sokrates'ten ayrılmaktadır. Yalnız, Aristoteles burada istencin bilgi karşısında bağımsız olduğunu ileri sürmüyor; ancak, akıl bilgisinden doğan bir eylemin, bilginin eksikliğinden doğan bir istekten *kendiliğinden* daha güçlü olduğu düşüncesini de benimsemiyor. Ona göre deney bize bunun tersini gösteriyor. Bundan dolayı insan alıştırmalarla kendine egemen olmayı öğrenebilmelidir; ancak istencini eğitmekle insan, güçlü isteklerine karşı durabilir, her durumda aklın gösterdiğini yapabilir. Yoksa yalnız "iyi"nin ne olduğunu bilmek, onu hemen yapabilmek demek değildir.

Aristoteles erdemlerin bir sistemini geliştirmemiş, ama bazı erdemleri genişlemesine ve pek derin bir anlayışla incelemiştir. Ethik erdemler* için *genel olarak* yatkınlık, alışkanlık ve doğru görüş (phronesis) gereklidir ve bu çeşitli

* Cesaret, ölçülü-düşünceli olma (sophrosyne), cömertlik, yüksek ruhluluk, adalet, dengeli olma, şan-şeref sevgisi, edep, şeref duygusu, ağırbaşlılık, dostluk.

erdemlerin özü de eylemde "doğru olan orta"yı (mesotes) bulmaktır. Tek tek erdemler için bir genel ilke olan bu "doğru olan ortayı" bulmak şu demektir: İtkilerimiz (iştahlarımız, isteklerimiz) bizi hep kötü olan aşırılıklara doğru itip sürüklerler; bu arada "doğru görüş" (phronesis) bize iki aşırılığın ortasındaki doğru'yu , "pek çok" ile "pek az"ın ortasını buldurur ve doğru'yu yapa yapa edinilen alışkanlık da, hep bu "doğru orta"yı bulacak gibi istencimizi ayarlar. "Doğru orta" için, Aristoteles'in incelediği erdemlerden birkaç örnek: Cesaret, delice atılganlık ile korkaklığın; cömertlik, müsriflik ile cimriliğin; ölçülü – düşünceli olma (sophrosyne), dizginsizlikle düşüncesizliğin; adalet, haksızlık yapma ile haksızlığa katlanmanın; dengeli oluş, deli gibi kızıp köpürme ile vurdumduymazlığın arasında bulunan "doğru orta"dır. Bu erdemler arasında dostluk ile adalet üzerinde Aristoteles uzun uzun durmuştur. Dostluk, bütün iyi ve güzel olan şeylere başkalarıyla birlikte varmaya çalışmaktır; adalet de topluluk hayatının temel erdemidir.

Aristoteles'in, *devlet, toplum felsefesi* ahlak anlayışına sıkı sıkıya bağlıdır. Platon gibi, onun için de insan, her şeyden önce, sosyal bir varlıktır; kendi deyişiyle: Bir "*zoon politikon*"dur. Sosyal bir yaratık olduğu için de, ahlak olgunluğuna insan ancak devlette, toplumda erişebilir; yine bu yüzden devletin asıl ereği, yurttaşları ahlak bakımından biçimlendirmek, olgunlaştırmaktır. İnsanda erdem için doğal bir yatkınlık var, erdem bu doğal yatkınlıktan gelişecektir. Bir devletteki koşullar da, bu yüksek ereği gerçekleştirecek gibi işlenmeli, düzenlenmelidir. *Hükümet şekillerinin* doğru ya da yanlış olduklarını gösterecek ölçü de ancak bu olabilir: Hükümet, topluluğun ahlakça düzelmesini, iyiliğini başlıca amaç olarak göz önünde bulunduruyorsa, bu hükümet şekli doğrudur, bunu yapmayan her yönetim şekli de yanlıştır. Buna göre devletin iyi olup olmaması, dış formuna, baştakilerin sayısına bağlı değildir. Devletin başında "bir" kişi, "birkaç" kişi, ya da "herkes" bulunabilir, devlet de buna göre şekil alır. Ama, bir kişinin egemen olduğu şekillerde, krallık doğrudur, zorbalık (tyrannis) yanlıştır; birkaç kişinin egemen olduğu şekillerde, bilgi ve düşünüşce "en iyilerin" başta bulunduğu aristokrasi doğru, doğuş ve zenginliğe dayanan oligarşi ise yanlıştır; herkesin egemen olduğu şekillerde, yasal bir düzen olan politeia doğru, yığının bir anarşisi olan demokrasi yanlıştır. Bu düşünceleri Aristoteles, Yunan tarihinin görgülerinden, topladığı zengin malzemeden çıkarmış, bu arada hükümet şekillerinin nasıl zorunlukla birbirlerinden çıktığını, nasıl birbirlerine dönüştüğünü de göstermiştir. Gözlemlere dayanarak düşüncelerini geliştiren realist Aristoteles'in, Platon gibi bir ideal devlet tablosu çizmeye kalkışmayacağı bellidir. Aristoteles, sadece çeşitli hükümet şekillerini, devletteki en yüksek ödev, insanın ahlakça olgunlaşmasını sağlamak ödevi bakımından gözden geçirip eleştirme ile yetiniyor. Bu arada, eğitimin devletleştirilmesi gerektiği düşüncesine, Platon'da da bulduğumuz bu düşünceye, o da katılıyor. Devlet, yarınki kuşakların iyi yetişmesi işini kendisi ele almalıdır. Eğitim, insanı kaba doğa durumundan kurtarıp, soylu bilgilerin yardımı ile onun ahlak ve düşüncesini oluşturmalıdır.

Aklın pratik etkinliği arasında Aristoteles, eylemin (praxis) yanında "*yaratma*"yı (poiein) da sayar. Kendisini *sanatta* gösteren bu yaratıcı etkinlikle gün-

lük hayatın amaçlarına yönelmiş eylem arasında öylesine bir ayırma yapar ki, sanatı inceleyen bilim olan *poietik felsefe,* teorik ve pratik felsefeler yanında üçüncü bir felsefe kolu olarak yer alır. Poietik felsefeden *Rhetorik'ten* başka, içinde bir edebiyat sanatları öğretisi bulunan *Poetika* adlı bir fragment kalmıştır. Bu yapıtta, sanatın ne olduğu üzerine genel düşüncelerden sonra, bir tragedia teorisinin ana çizgileri verilir. Aristoteles'e göre sanat bir *taklit (mimesis)* işidir, sanat çeşitleri de neyi taklit ettikleri ve ne ile taklit ettikleri bakımından birbirinden ayrılırlar. Edebiyatın taklit konuları insanlar ile bunların eylemleridir ve taklit araçları da söz, ritim, harmoni'dir. Özellikle tragedia, konuşan ve eyleyen kişiler aracıyla önemli bir eylemi doğrudan doğruya gerçekleştirir. Sanatın taklit edici tasvirinin ereği de *ahlakidir:* Sanatla insanın duygulanılmaları (pathos) – tragediada özellikle korku ve acıma duyguları – öylesine uyarılacaktır ki, bu uyarılma ile ruhun bunlardan temizlenmesine, arınmasına (katharsis) varılacaktır. Bu ereğe de, sanat yapıtında insanın genel özü bakımından canlandırılmasıyla erişebilir. Bilim gibi, sanatın da konusu, "özel" halinde gerçekleşmiş olan "genel"i göstermektir. Sanat da bir çeşit bilgidir, her bilgi gibi ondan da haz duyulur.

Ethik erdemler karakter ve istenç ile ilgili idiler. *Dianoetik erdemler* ise doğrudan doğruya akılla ilgilidirler, özellikleri düşünme ve eylemde akla dayanmalarıdır. Dianoetik erdemler* teorik aklın doğru davranışından meydana gelirler. İnsanın akıllı özü en yüksek olgunluğuna *bilgide* eriştiği için, bilen (theorik) aklın ürünü olan dianoetik erdemler de en yüksek erdemlerdir, eksiksiz mutluluğu sağlayan erdemlerdir. Teorik akıl, en yüksek doğruları, en yüksek kavram ve yargıları doğrudan doğruya kavramaya, bunları bilmek için bilmeye yönelir. Bu en yüksek konuların bilinmesine, insandaki etkin aklın tam olarak açılıp gelişmesine de Aristoteles *theoria* (bakış) der. Doğruya bu bakma ile insan, Tanrılığın özü olan salt düşünmeden pay alır, bununla Tanrılığın öncesiz-sonrasız mutluluğuna da katılmış olur. Çünkü, pratik hayatın (isteme ve yapmanın) bütün amaçlarından sıyrılarak yalnız kendi kendisi için olan bu theoria'ya yönelme, bütün isteklerden kendini kurtarmış olan bu sonsuz doğru'ya dalma, Aristoteles için, dünyada en iyi şey, en çok mutlu kılan şeydir insanı.

---

* Bilgi (episteme), sakıntılı olma, doğru görüş (phronesis), bilgelik, anlayış, sanat.

II. HELLENİZM - ROMA FELSEFESİ

Aristoteles'te Yunan felsefesi, gelişmesinin klasik olgunluğuna erişmiştir. Onunla dar anlamındaki Yunan felsefesi sona ermiştir; ondan sonraki felsefe, artık Yunan felsefesi değil, onun ortaya koyduğu değerlerle işlenen bir felsefedir. Bu yeni gelişmenin ayrı ayrı öğretilerine geçmeden önce, özelliklerini ana-çizgileriyle görmeye çalışalım.

Tarihi durum bakımından gördüğümüzde, Aristoteles ilkçağ tarihinin çok önemli bir döneminde yaşamıştır. Onun yaşadığı yıllarda Yunan devletleri Makedonya ordularının saldırısına uğrayarak siyasi bağımsızlıklarını yitirmişlerdir. Öğrencisi İskender'in Yunanistan üzerinden geçen orduları da Hindistan'a kadar uzanmışlardır. İskender'in Asya seferleriyle de *Hellenizm* denilen fenomene yol açılmış, *Hellenistik Çağ* adını taşıyan dönem başlamıştır. Bu gelişmenin kültür tarihi bakımından büyük sonuçları olmuştur. Hellenistik çağda *Yunan Kültürü* kendi içine kapalı olmaktan çıkmış, Akdeniz çevresinde – başlangıçta özellikle Doğu Akdeniz ve Mısır'da – oturan ulusları birleştiren büyük bir kültür akımının içinde yer almış ve bu sürecin *temeli* olmuştur. Bu süreç, İskender'in ölümünden (İ. Ö. 323) sonra Doğu Akdeniz çevresinde kurulan Hellenistik devletlerde *Yunan ve Doğu düşüncelerinin* karşılaşıp birbirleriyle kaynaşmasıyla başlamıştır. İki düşüncenin bu kaynaşması Roma İmparatorluğunda da sürecek, nihayet Hıristiyanlıkta son formuna ulaşacaktır. İlkçağ kültürünün Aristoteles'ten sonraki başlıca evreleri, buna göre, Hellenizm, Roma ve Hıristiyanlıktır.

Yunan kültürünün Akdeniz çevresinde yayılıp bu bölgeyi kültürce Hellenleştirmesi (Yunanlastırması) demek olan Hellenizmde, Yunan felsefesinin büyük payı vardır. Bundan böyle Yunan felsefesi, Yunan sanatı gibi, ilkçağ ulusları için ortak bir kültür değeri olacaktır. Felsefe ve bilim alanındaki bütün çalışmalarda, yaratmalarda temel, çıkışnoktası, biçimlendiren güç hep Yunan felsefesi olacaktır. Yunanlılar, gerçi önce Makedonya, sonra Roma karşısında siyasi bağımsızlıklarını yitirmişlerdi; ama kültürlerinin Akdeniz çevresine yapıcı bir etmen olarak yayılması yüzünden o zamanki uygar dünyanın da hocası olmuşlardır.

Yalnız, Hellenizm denilen bu süreç içinde Yunan felsefesi birliğini yitirip çeşitli öğelere bölünmüştür. Bu felsefe başlangıçta sırf *teorik* olan bir ilgiden doğmuştu; bu teorik ilgi de sonra Aristoteles'in kendisinde ve öğretisinde en olgun, en bütünleyici anlatımını bulmuştu. Ama bu teorik ilgi ile öteden beri *pratik* bir gerekseme de kaynaşmış bir halde idi: Bu pratik ilgi, bilgide, felsefede hayatı belirleyecek kanıları arıyordu, bulmak istiyordu. Platon'un felsefesinde teorik ve pratik ilgiler birbirlerinden ayrılamaz gibi bir arada idiler.

Bundan sonra bu iki eğilim birbirinden ayrılacaklardır. Bilimsel düşünce Aristoteles'in mantığında kendi kendini araştırmış, fenomenleri işleyen ana kavramlarını öğrenmişti. Büyük sistemlerde, evreni açıklamanın karşıt formları da geliştirilip, bu formlardan her biri için gerekli sağlam bir çerçeve de ortaya konmuştu. Başlangıçta bilginin kadrosu dar olduğundan, Yunan felsefesi ilkeleri başarı ile geliştirmişti. Aristoteles'ten hemen sonra metafizik ilginin gevşediğini, metafiziğin gücünün azaldığını göreceğiz. Teorik ilgi, bundan sonra, metafizik sorulara, sistemlere değil de, tek tek bilimsel konulara yönelecektir. Nitekim Hellenizm-Roma döneminin bilimce özelliği *erudition ve tek tek bilimlerin gelişmesidir.* Bu gelişmeye paralel olarak da, metafizik problemlere karşı ilgi azalmıştır; ayrı ayrı alanlardaki verimli araştırmalar bilgiyi artırdıkça, özel bağlantıların anlaşılmasını çoğalttıkça, metafizik sistemlerin çekişmelerinden uzaklaşılmıştır. Bu yüzden de bu dönemde felsefenin teorik ilkeler bakımından verimi pek az olmuştur; tek tek bilimlerde, matematikte, doğa bilimlerinde, filoloji ve tarih alanındaki çalışmalar ise çok başarılı olmuştur. Teorik felsefe bakımından bu dönem, Yunanlıların eski sorunlarını evirip çevirmeden ileri gidememiş, ancak Yunanlıların çizmiş olduğu yolda yürümekle yetinmiştir.

Buna karşılık bu sözü geçen yüzyıllarda, felsefenin *pratik* bakımdan ele alınıp işlenmesinin çok geliştiğini, çok ileri gittiğini görürüz. İnsan hayatının amaçlarını bilimin yardımıyla belirlemek gereksemesinin, kişinin mutluluğunu sağlayacak bir bilgeliğe varmak isteğinin bu dönemde arttığı görülür. Çünkü Yunan kültürünün bağlantısı çözülmüştü; din gittikçe bir gelenek-görenek şeması olmuştu; bağımsızlığını yitirmiş devlet artık kendisine bağlanılacak bir değer olmaktan çıkmıştı; canlılığı, bağlayıcılığı kalmamış, sarsılmış bir bireyüstü düzen içinde birey de ancak kendi kendine dayanmak zorunda kalmıştı. Bu yüzden, *"yaşayış bilgeliği"* (bilgece bir yaşama), Aristoteles'ten sonraki felsefenin ana-sorunu olmuştur. Felsefenin yalnız pratik sorunlarda kalarak *problem koymanın darlaşması* da, Hellenizm-Roma felsefesinin baş özelliğidir.

Ancak, pratik felsefenin ön plana geçmesi, teorik öğretilerin büsbütün ortadan çekilmesine yol açmıştır denemez. Bu dönemde de teorik sorunlar üzerinde durulmuştur, bunlar üzerinde çekişilmiştir. Ama teorik sorunlar artık başlıbaşına bir amaç değildirler; bunlarla teorik bir aydınlanmaya varmak için değil, ancak hayata uygulanmaları için, yaşayışta bir bilgeliği sağlamaları bakımından uğraşılır. Ayrıca, ortada görünen teorik öğretilerin bir özgünlükleri de yoktur; eski öğretilerin, pratik düşüncelere bağlı olan kılık değiştirmiş şekilleridir bunlar. Bu dönemin Stoa gibi, Yeni-Platonculuk gibi büyük sistemleri bile, pratik ideallerine teorik bir temel kurmak işinde, tamamıyla Yunan felsefesinin kavramlarıyla çalışmışlardır.

Pratik ilgiyi ön plana aldığı için, Hellenizm-Roma felsefesi zamanındaki kültürün genel gidişine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Bunu, en iyi felsefenin *din* karşısındaki duruşunda görebiliriz. Yunan felsefesi, gelişmesinde gittikçe din ile bir karşıtlık durumuna düşmüştü. Aristoteles'ten sonraki felsefe de, başlıca ödevi saydığı "yaşayış bilgeliği" öğretisini dini inancın yerine koymak istemiş, din ve devlet bakımından dayanakları kalmamış olan aydınlar da bu dayanağı

felsefede aramışlardır. Bundan dolayı Hellenizm-Roma felsefesi *ilkin* "tek kişinin mutluluğu"nu kendisine başlıca problem yapmıştır. Bu ana görüşü ile bu felsefe, tamamıyla bir *ahlak felsefesidir* ve böyle bir görüşün din ile çatışacağı da bellidir. Bu da, en açık olarak, Epikureizmde kendini göstermiştir. Ama öteki çığırlarda da Tanrı öğretileri hep ahlaki niteliktedirler, özel dini bir ilgiden doğmuş değildirler.

Felsefenin ahlak doğrultusundaki bu gelişmesi, önce Yunanistan'da, büyük kısmıyla da Atina'da geçmiştir. Yunan kültürünün doğuya, batıya yayılmasına rağmen, Atina daha yüzyıllarca bilim hayatının merkezi olarak kalmıştır. Ama Yunan kültürünün yayılmasından az zaman sonra Akdeniz çevresinde, büyük kitaplıkları, müzeleri olan önemli bilim merkezleri kurulmuştur: Bunların başlıcaları: Rodos, Bergama, İskenderiye, Tarsus, Roma, sonraları da Antakya ile İstanbul'dur. Bu merkezler, her şeyden önce, tek tek bilimler üzerindeki çalışmalar, araştırmalar içindi, aralarında en ünlüsü de *İskenderiye* idi. Bu şehir, yalnız tek tek bilimlerdeki araştırmalar yönünden değil, felsefenin burada geçirdiği yeni değişiklik bakımından da pek önemlidir. Roma İmparatorluğunun bir döneminde ortalığı derin bir din gereksemesi kaplamıştı. Bu yüzden bir sürü din kültü ortada görünmüş, İmparatorluk çerçevesindeki çeşitli uluslar kendi dini tasavvurlarını yaymışlar, böylece Doğu ile Batının dinleri birbirleriyle kaynaşmıştır. Felsefe bu akıma uzak duramazdı; nitekim bu sürecin içine zamanla o da sürüklenmiştir; yalnız "ahlaklı yaşama" ülküsü ile aydınların gönlünü kandıramaz, vaat ettiği mutluluğu onlara sağlayamaz oldukça, felsefe de dini bir renk almaya başlamıştır. Bu da ilkönce İskenderiye'de olmuştur. Burada içiçe girmiş bir sürü dini tasavvur felsefeye de sokulmuş, bunlarla felsefe – yine Yunan felsefesinin kavramlarını bu dini inançları aydınlatmak, düzenlemek için kullanarak – dini-metafizik sistemler kurmuştur. İmdi Hellenizm-Roma felsefesi, sorunlarının ağırlık merkezlerine göre iki döneme ayrılabilir: *Ahlaki dönem, dini dönem.* İlki hemen Aristoteles'ten sonra başlamıştır, ikincisinin başlangıcı birinci Milat yüzyılıdır.

AHLAKİ DÖNEM

Aristoteles'ten sonra felsefe iki doğrultuda gelişmişti: Bir yandan bir ahlak felsefesi, öbür yandan da pozitif bilimler üzerinde bilgince bir araştırma (erudition) olmuştu. Platon ile Aristoteles'in okulları (Akademia ile Lykeion) da bu gelişmeye ayak uydurmuşlardır. Aristoteles'in daha yaşadığı yıllarda Akademia'ya Pythagorasçı bir metafizik başlıca görüş olarak yerleşmişti; az zaman sonra bunun yerini popüler bir ahlak felsefesi alacaktır. Lykeion'da ise, okul başkanlığında Aristoteles'in ardılları olan Theophrastos ile Straton, kurucunun metafiziğini geliştirmeye, bu öğretinin şurasında burasında birtakım değişiklikler yapmaya uğraşmışlardır. Ama öbür yandan, başta Theophrastos olmak üzere birtakım bilginler, başlıca doğa bilimleri, edebiyat ve kültür tarihi ile ilgili çalışmalar yapmışlardır. Lykeion'dan yetişen bilginler, sonra İskenderiye'deki bilimsel çalışmalarda büyük rol oynayacaklardır. Bunlara felsefe tari-

hi bakımından da çok şey borçluyuz. Felsefe alanında bunlar yeni bir şey yapmamışlar, sadece Aristoteles felsefesini öteki çığırların, özellikle ahlak konusundaki, eleştirilerinden korumakla yetinmişlerdir. Andronikos adlı bir Aristotelesçinin Aristoteles'in yapıtlarını toplayıp yayımlaması, sonraki Peripatosçuların Aristoteles'in öğretisini yeniden ele alıp yaymalarını sağlamıştır. Sonraki Peripatosçular başlıca Aristoteles'in yapıtlarının açıklama ve yorumlamalarını yapmışlardır.

Akademia ile Lykeion'un Atina'da otoriteleri, 4. yüzyılın sonlarına doğru kurulan iki yeni okul tarafından hayli sarsılmıştır. Bu okulların tutunması ve etkileri, felsefenin aldığı yeni doğrultuyu, yani "yaşayış bilgeliği" sorununu pek açık ve tekyanlı olarak dile getirmeyi bilmelerinden olmuştur. Bunlar da: *Stoa* ile *Epikuros'un okuludur.* Bu dört okul (Akademia, Lykeion, Stoa, Epikorusçu Okul) Atina'da yüzyıllarca yanyana yaşamışlardır. Roma döneminde Atina'da bir çeşit üniversite kurulunca, bu dört okul da ayrı kürsülerde temsil edilmiştir. Bunlar, ilkin, İ. Ö. 3. ve 2. yüzyıllarda, birbirleriyle şiddetle savaşmışlardır. Tartışıp savaşmaları da, her şeyden önce, ahlak anlayışları bakımındandı; metafizik, fizik ve mantık sorunlarındaki tartışmaları dolayısıyla idi, ahlak görüşleri yüzündendi.

Dogmatik nitelikte olan bu dört felsefenin yanı sıra bütün Hellenizm-Roma dönemi boyunca bulduğumuz bir çığır daha var: *Şüphecilik (Skepsis).* Şüpheciliğin ötekiler gibi bir okul örgütü, disiplini, çerçevesi yok, ama sistematik bir bağlantısı var.

İLK SEPTİKLER

Pyrrhon, Timon

Septikliğin (şüpheciliğin) ortaya çıkması *bilgi sorunu* ile ilgilidir. "İnsan bilgisinin olanakları ve sınırı nedir?" sorusu yeni değil, bunu daha Sofistler (Gorgias) ortaya atmışlardı; dolayısıyla ilk şüpheciler Sofistlerdir. Nitekim Aristoteles'ten sonraki şüpheciler de köklerinin Sofistlerde olduğunu, onların öğretilerine dayanmakta olduklarını kendileri söylerler. Felsefenin bundan sonraki gelişmesini kesin olarak belirleyecek olan şüpheciliğin yeniden, hem de başlıbaşına bir felsefe çığırı olarak ortaya çıkması, bir bakımdan da, Attika felsefesinde bilgiye verilen yüksek değerle ilgilidir. Sokrates, Platon ve Aristoteles, birtakım ayrılıkları bir yana, şu görüşte birleşiyorlardı: Doğru eylem demek olan erdem bilgisiz olamaz, "gerçek varlığın" bilgisini edinmeden erdemli olunamaz; mutluluk da erdemli olmaya bağlı olduğundan, dolayısıyla, bilgi olmadan mutluluğa da erişilemez. Bu anlayışta bilginin değeri sonsuz derecede yükseltilmiş, *bilgi mutlu bir yaşayışın temeli* yapılmış oluyordu. Onun için, felsefe pratik bir bilgelik (bilgece yaşama) öğretisi olmaya doğru gittikçe, mutlu bir hayatın bu kaçınılmaz koşulu ile de, yani bilgi ile, pek yakından uğraşmak gerekmişti. İşte, çağının tutumuna uyarak "bilgece yaşamanın ne olduğu" sorusunu ana-konu olarak gören şüpheciliğin de yaptığı budur.

Bilgi sorununu *sistematik* olarak inceleyen ilk septik *Elisli Pyrrhon* (365-275)dur. Daha Aristoteles'in yaşadığı günlerde işe başlamış, dersleri ve yaşayışının canlı örneği ile öğretisini yaymaya çalışmıştır. Şüpheciliğin görüşlerini yazılı olarak ilkin tanıtan da, öğrencisi *Phliuslu Timon* (320-230) olmuştur. Bir okul örgütü olmadığından, şüphecilik bir sonraki kuşakta bir felsefe çığırı olarak ortadan çekilmiştir.

Demokritos gibi Pyrrhon da, mutluluğu dirlik ve gönül şenliği (euthymia) içinde geçen bir yaşamada bulur. Buna erişmek için de, felsefeye dayanmak gerek. Felsefenin ödevi, hayatı, son ereği olan mutluluğa göre düzenleyebilmek için doğru'yu, gerçeği tanımaktır. İşte Pyrrhon bilgi sorununu bu anlayışla ele alır. Ona göre ilk yapılacak şey de, hayatın en yüksek ereğine eriştirecek bu etkenin – bilginin – ne olduğunu, bu işi görebilecek bir durumda olup olmadığını incelemektir. Bilgi bunu yapacak durumda değil diyor Pyrrhon, çünkü her sav için birbirinin karşıtı olan ve güçce birbirine eşit bulunan iki kanıt ileri sürülebilir; bundan dolayı da hiçbir şey için belli bir şey diyemeyiz; yapacak şey: Her türlü *yargıdan kaçınmadır (epokhé)*. Bir de: duyular olsun, akıl olsun, bize nesneleri oldukları gibi değil, *göründükleri gibi* gösterirler. Dogmatizmi yıkan bu görüşü ile, Pyrrhon, yine de eylemin olabileceğine, mutluluğa erişilebileceğine inanır. Çünkü bizim bilemediğimiz nesnelerin kendisidir; görünüşlerini ise biliriz. *Görünüşler* (fenomenler) insana kalıyor, bunlar da onu eylemlerinde yönetebilirler. Septik felsefe insanı mutluluğa götürebilir ve ancak bu felsefe götürebilir; çünkü şüphecilik, insana gerçek varlığın bilgisinin olamayacağını göstermekle, bu çeşit bilgiyi anlamsız bir şey haline getirir; bununla da insanı, bir yandan boş kuruntulardan ve buna bağlı olan ölüm ve ölümden sonraki hayat ile ilgili temelsiz tedirginliklerden kurtarır (ataraxia), öbür yandan da onu önyargılardan kurtardığı için, hep görünüşlere yönelmeyi öğretir.

Pyrrhon'un öğrencisi *Timon,* hocasının özetini üç soruda toplamıştır: "Nesnelerin gerçek yapısı nedir?", "Nesneler karşısındaki duruşumuz ne olmalıdır?", "Nesneler karşısında doğru bir duruştan ne kazanırız?". Timon bu üç soruyu, çok kısa, ama çok açık olarak, birer sözcük ile cevaplandırıyor: Birincisine *akatalepsia* (kavranamaz), ikincisine *epokhé* (yargıdan kaçınmak), üçüncüsüne de *ataraxia* (sarsılmazlık) diyor. Ruhun tutkulardan kurtularak dirlik ve düzene kavuştuğu "sarsılmazlık" durumu olan ataraxia, burada, düşünce zincirlenmesinin asıl ve son amacıdır. Ataraxia, septikler için eudaimonia'dır, en yüksek mutluluktur. Epokhé de burada, sadece teorik değil, pratik anlamı ile de göz önünde bulundurulmaktadır. Epokhé, sadece gerçek varlıkla ilgili her türlü yargıdan kaçınma olmayıp, bir de özellikle her türlü mutlak nitelikteki *değerlemeden* kaçınmak, dolayısıyla "nesnelerin kendisi"ne yönelmiş her türlü istek ve duygudan da kaçınmak demektir.

Aristoteles'in ölümünden sonra Atina'da Akademia ve Lykeion'un yanında kurulan iki yeni okulun, Epikuros'un okulu ile Stoa'nın, ikisinin de ana-tutumu, septikliğinki gibi, pratik felsefedir, ahlak felsefesidir. Her iki okul da, şüpheciliğin oldukça etkisi altında kalmışlardır; bunu da, gerek pratik sorunları kendilerine başlıca konu olarak almalarında, gerekse bilgi anlayışlarında açık olarak görebiliriz.

Epikuros

Epikuros (341-270) okulunu Atina'da İ. Ö. 306 yılında kurmuştur. Öğretisinde bilgece yaşamanın kadrosunu öylesine eksiksiz olarak çizmiştir ki, öğrencileri sonra buna yeni bir şey katamamışlardır. Bundan dolayı, İ. S. 4. yüzyıla kadar sürmesine rağmen, bu çığırdan, Epikuros'un yanında anılmaya değer bağımsız, yeni düşünceler getirmiş bir filozof yetişmemiştir. Bundan dolayı Epikuros ile Epikurosçular, pek çok, hep birlikte gözden geçirilirler.

Epikuros Samos'ta (Sisam adası) doğmuştur. Babası Atinalı bir öğretmenmiş. Dar koşullar içinde yetişmiş, çağının başlıca felsefe çığırlarıyla yakından tanışmıştır: Sisam ve Atina'da Platoncu filozoflardan ders görmüş, ailesi Sisam'dan sürülüp Kolophon'a[1] yerleşince Teos'ta[2] o zamanlar ünlü bir okulu olan Demokritosçu Nausiphanes'in öğrencisi olmuştur. Bu hocasından yalnız atomcu öğretiyi değil, sonra felsefesi üzerinde kesin bir etkisi olacak Pyrrhon'un şüpheciliğini de öğrenmiştir. 310 yılında, önce Midilli'de, sonra Lampsakos'ta (Lapseki) felsefe öğretmeye başlamıştır. Bu son yerde büyük bir başarı elde edip birçok yandaş kazanmıştır. Okulunu 306 yılında Atina'ya taşıyınca, bunlardan bir kısmı da birlikte gelmiştir. Epikuros Atina'da derslerini şehrin içinde bir binada vermemiş, bir bahçe satın alarak okulunu burada kurmuştur; onun için onun okuluna kısaca *Kepos* (Bahçe) da denir.

Epikurosçuluk kısa zamanda çok yayılmıştır; çünkü bu öğreti zamana uygun, kolay anlaşılır, büyük kütlenin sempati ile karşılayacağı, kavrayabileceği gibi idi. Ayrıca Epikuros'un kendisinin pek sevimli olmasının, dinleyicilerine düşünmede olsun, yaşamada olsun, öteki okullar gibi, ağır yükler yüklememesinin öğretinin iyi karşılanmasında büyük payı var. Epikuros pek çok yazmış, 300'den çok yapıtı varmış, ama bunlardan pek azı – ahlakla ilgili ana düşüncelerini öğrendiğimiz birkaç parça ile felsefesi bakımından önem taşıyan birkaç mektubu – kalmıştır.

Ana eğilimi bakımından pratik bir nitelik taşıyan, başlıca bir *ahlak felsefesi* olan Epikurosçuluğun da ereği mutluluğa (eudaimonia) ulaşmaktır. Felsefe, Epikuros'a göre *bireyin mutluluğunu* sağlayacak olanakların, araçların araştırılmasından başka bir şey değildir; felsefenin yapacağı, göreceği iş yalnız budur. Bu anlayışını pek kesin olararak dile getiren Epikuros, felsefenin bu amacının dışında kalan, özellikle *salt teorik* olan hiçbir sorunla uğraşmamış, uğraştığında da, bunu hep bu amaç dolayısıyla yapmıştır. Nitekim bu amaca varmak için, önce doğa bütünü ile araştırılacaktır *(fizik);* insanın neye ulaşmak, neden kaçınmak istediğini incelemeyi kendisine konu yapan ahlak *(ethik)* bundan sonra gelecektir; doğru eylemin olup olmayacağını bulmak için, bir de bilgi araçları, özellikle de "doğru'nun ölçüsü" aranacaktır *(kanonik* = mantık: doğru'nun kanon'larını – yasalarını, kurallarını, ölçülerini – araştırır). Ama, felsefenin bu üç dalından (kanonik, fizik, ethik) ethik (ahlak öğretisi) asıl olandır, öteki ikisi ahlaka "giriş"ten, bir hazırlıktan başka bir şey değildir.

---

1. İzmir yakınlarında bugünkü Değirmendere.
2. Yine İzmir yakınlarında bugünkü Sığacık.

Epikuros'un felsefenin amacını yalnız pratikte bulması, salt teorik olan çalışmaların hor görülmesine yol açmıştır. Epikuros'un kendisinde de hayata bir yarar sağlamayan bilimsel araştırmalar için bir anlayış yok; matematik, doğa, tarih üzerindeki incelemeler ona kapalı. Onun bu bakımdan eksikliği, deyimlerinin güvensiz, tanıtlamalarının pek kesin olmamasında kendini gösterir.

Sokratesçiler gibi Epikuros için de, sağlam bir bilgi olmadan doğru eylem olamaz. İmdi bu sağlam bilginin, doğru'nun *ölçüsü (kriteriumu)* nedir? Bu ölçü, Epikuros'a göre, *teorik* alanda: doğrudan doğruya edindiğimiz etkenlerdir; yani düşünceyi işe karıştırmadan edindiğimiz *duyu verileri* ile bunların birçok defalar ortaya çıkmasından, yinelenmesinden doğan genel tasavvurlardır *(prolepsis)*. Doğrudan doğruya verilmiş olan rüya görüntüleriyle kuruntular da bu genel tasavvurlar arasında yer alırlar. Doğru'nun *pratik* alandaki ölçüleri ise, *haz* ve *acı* duygularıdır (pathe).

Teorik ölçülerin konusu, nesnelerin kendisi olmayıp, bunlardan gelen kılıklar, yansılardır (eidola). Bunlar duyu organlarına gelirken birtakım değişikliklere uğramış olabilirler, dolayısıyla algılar relatif niteliktedirler, yani nesnelere tam uygun değiller. İmdi, her türlü bilginin temeli, kriteriumların doğrudan doğruya verilmiş olan *apaçıklığında* (enargeia) aranmalıdır. Ama bu ölçüler de, insanın mutluluğunu sağlayacak bir dünya görüşü için yetersizdir. Bundan başka bir de, beklenilen için, algı ile hiç kavranamayacak ya da pek iyi kavranamayacak için bir "görüş" gerekir. Ancak, bu görüş, bize doğrudan doğruya verilmiş olana bizim tarafımızdan eklenmiş bir şey olduğundan, artık apaçıklık niteliğini taşımaz, yalnız bir sanı (doxa)dır; doğruluk değeri de, olsa olsa, bize araçsız olarak verilmiş olan duyu algılarına uygun olup olmadığına göre ölçülür. Apaçıklık ile sanı'yı da (enargeia-doxa) ancak bilge birbirinden ayırabilir.

Felsefenin başlıca işi, insana mutluluğu sağlamaktır. Felsefe de bunu, her şeyden önce, insanı tanrılar ile ölüm karşısında duyulan korkudan ve nesnelerin yapısı üzerindeki yanlış tasavvurlara bağlı olan budalaca ürküntülerden kurtarmakla yapabilir. Bunu da başarabilmek için, doğaya dayanan, *doğal* olan bir dünya görüşü gereklidir. Böyle bir dünya görüşü, masalı, efsaneyi, mucizeyi, özellikle de tanrıların bu dünyanın gidişine karıştıkları anlayışını ve bir de ölümsüzlük düşüncesini ortadan kaldıracak, her şey için *doğal nedenlerin* olduğunu, ya da olabileceğini gösterecektir. Aradığı bu dünya görüşünü Epikuros, Demokritos'ta bulmuştur; onun doğa açıklamasını benimsemekle de atomculuğu diriltmiştir. Demokritos gibi Epikuros için de "gerçek varlık" boşluk ile atomlardır. Doğada bütün olupbitenler, atomların boş uzay içindeki hareketlerinden meydana gelir. Buna karşılık, doğada mekanik bir zorunluluk bulunduğu düşüncesini, Demokritos'un bu ana-düşüncesini Epikuros kabul etmez, Demokritos'un öğretisinde atomlar, başlangıçta boşluk içinde düzensiz bir biçimde hareket ediyorlardı; Epikuros bundan da bir değişiklik yapar; "her öğenin kendine göre bir hareket doğrultusu, dolayısıyla doğal bir yeri vardır" diyen Aristoteles'in etkisiyle atomların hareketlerini ağırlıklarıyla açıklamak ister. Atomlar başlangıçta yukarıdan aşağıya doğru düzenli bir düşme hareketi içinde idiler ("Atom yağmuru"). Ancak, böyle düzenli bir düşmede atomların birleşmeleri açıklanamadığından, Epikuros bazı atomların

nedensiz olarak düşüş doğrultusundan biraz kaydıklarını tasarlar. Bu kayma yüzünden atomlar birbirine çarpmışlar, böylece bir araya birikmişler, birbirine uyanların bir araya gelmelerinden dünyalar oluşmuş. Demokritos'unki gibi materialist ve teleoloji anlayışına karşı olan Epikuros'un fizik öğretisi, Aristoteles'ten alınma "doğal hareket" ve "raslantı" kavramlarını açıklamasına karıştırmakla, doğada sıkı bir mekanik zorunluluk bulunduğu anlayışı, atomculuğun bu en temelli düşüncesi de zedelenmiş oluyor. Epikuros doğa konusunu ancak genel çizgileriyle ele almış, fiziğin özel sorunları kendisini hiç ilgilendirmemiştir; onca bunların cevabını aramaya değmez, aldırmamalı bunlara, böyle bir şey hatta bilimsel değildir.

Epikuros'un fizik öğretisinde, *Tanrıların* dünya üzerinde hiçbir etkileri yok. Herhangi bir etkiden Tanrıları büsbütün uzak tutmak için, Epikuros onların "dünyalar arasında", yani dünyalar arasındaki boşlukta bulunduklarını söyler. Tanrılar eksiksiz bir mutluluk içinde olduklarından, onların dünya ile ilgilenmeleri, böylesine bir mutlulukla bağdaşamaz. Tanrıları büsbütün yadsımıyor; bütün uluslarda tanrı tasavvurları var diye böyle düşünüyor; Tanrıları saymayı da öğütlüyor. Yalnız, Tanrıları sayma, birtakım bencil nedenlerden doğan anlamsız tapınmalar, adaklar adamak, sunular sunmak biçiminde olmamalı, öncesiz-bitimsiz bir haz içinde yaşayan, kendi kendilerine yeten çok yetkin varlıklar karşısında duyulan bir hayranlık duygusundan çıkmalıdır. Tanrılar, "bilge"nin en arınmış gerçekleşmesidirler; böylesine olgun bir bilge de bu dünyada hiçbir zaman yok.

Fiziği gibi *psikolojisi* de Epikuros'un materialist. Psikolojinin ödevi, insanı ölüm korkusundan kurtarmaktır. Ruh da maddidir, cisimseldir, çünkü ancak maddi olan varlık etkin ve edilgin olabilir. Ruh dört öğeden kurulmuştur: Ateş gibi, soluk gibi, hava gibi birer cisimden, bir de kesin olarak adlandırılamayan bir cisimden. İlk üç öğe, ruhun bütün bedene yayılmış olan ve içinde aklın bulunmadığı (alogon) bölümünü meydana getirirler. Bu bölüm pek psişik bir şey değil, fizyolojik yönü canlının, can'a karşılık. Ruhun dördüncü öğesi (logikon), korkuyu ve sevinci duyduğumuz göğsümüzde bulunur, burada yerleşmiştir; ruhi ve tinsel hayatın asıl taşıyıcısı da bu. Ölünce ruhu kuran bu dört öğe birbirinden ayrılır, yani ruh çözülür, dağılır. Bu yüzden ne ölümsüzlüğün, ne de ruh-göçmesinin sözü olabilir; böylece de bu iki düşünceye bağlı olan bütün korkularımız, ürkmelerimiz de ortadan kalkar. Ölüm bizi korkutamaz, çünkü yaşadığımız sürece ölüm yoktur, ölüm geldiğinde de artık biz yokuz.

İstenç özgürlüğü sorununun Epikuros için büyük bir önemi var. Bir indeterminizm olarak istenç özgürlüğü, Yunan felsefesinde ilkin Epikuros'ta tam bir açıklıkla ortaya çıkmıştır. Felsefenin tek amacını insanı mutluluğa ulaştırmada bulan Epikuros'un öğretisinin, insanın kör bir zorunluğun elinde bir oyuncak olmadığı, onun kendi kaderini kendisinin belirleyebileceğini tanıtlamaya girişeceği pek tabiidir. Onun için, Epikuros, insanın istenç eyleminin pek çok iç ve dış koşullara bağlı olduğunu doğru bulmakla birlikte, insanın bu etkilere mutlak şekilde bağlı olmadığını, hatta bunlara karşı da karar verebileceğini, *nedensiz* de seçebileceğini söyler.

Bütün buraya kadar söylenenler, hep ahlak için bir hazırlanmadır; bilgi te-

orisi, fizik, bütün bunlar hep ahlaka bir giriştir. Bu hazırlığı şimdi ahlak değerlendirip gerçekleştirecektir. *Ahlak* (ethik), insana neyi mutluluk diye anlaması, neden kaçması, kaçınması gerektiğini, neyi arayacağını, yaşayışını nasıl düzenleyeceğini gösterecektir. Burada Epikuros, yine kendisinden önceki Yunan felsefesinin bir görüşünü, Kyrene Okulunun *hedonizmini* (hazcılığını) ele alıp canlandırır – yalnız, bu öğretide birtakım değişiklikler yaparak. *Haz* (hedoné), Epikuros için, canlının her türlü çaba ve isteminin *doğal amacıdır.* Hedoné, ilkin, maddi ve manevi hazların bir bileşimidir; ancak, bu bileşimde ilk öğe, yani *maddi* haz asıl temeldir; manevi hazlar, bütün güçlerine, şiddetlerine, geçmişi-geleceği kucaklayan bütün genişliklerine rağmen, bağımsız değildirler, bedene bağlı, bedenle ilgilidirler. Sonra: Epikuros haz deyince olumlu hazzı anlamaz – önce bu çeşit haz yok – daha çok, "acıdan kurtulmuş olma" anlamındaki olumsuz hazzı anlar. Acıdan kurtulma: vücudun ıstıraptan, ruhun huzursuzluktan kurtulmuş olmasıdır (ataraxia); kısaca: haz acısızlıktır, acı karşısındaki özgürlüktür. Hazları Epikuros, ayrıca, canlı ve durgun hazlar, bir de, beden gereksemelerinin bol bol doyurulmasıyla elde edilen, ya da bunların yalnız giderilmesiyle varılan hazlar diye ayırır. Bunların arasında durgun hazlar doğal olanlardır, dolayısıyla da en değerli olanlardır. Bütün bu düşüncelerini Epikuros şu sözde toplar: Hayatın amacı, *vücudun bir andaki acısızlığıdır;* geçmiş durumlar için hoş anıları olmak, gelecek için güven içinde bulunmaktır. Epikurosçuların bu düşünceleri derleyip toplayan şöyle bir deyişleri var: "Aç kalmamak, susamamak, üşümemek! Vücudun istedikleri, özledikleri bunlar. Bu durumda olan ve ileride bu durumda olacağını umabilen kimse, mutlulukta Zeus ile, tanrıların bu en yücesiyle bile yarışabilir."

Epikuros'un yaşamanın amacını böyle belirleyen bu formülünden, insanın birçok gereksemelerini kısması gerektiği kendiliğinden çıkar. Bütün gereksemeler karşılanamaz, doyurulamaz; onun için Epikuros gereksemeleri doğal ve zorunlu olanlarla doğal ama zorunlu olmayanlar ve ne doğal ne de zorunlu olanlar diye üç kategoriye ayırır: Hem doğal, hem zorunlu olan gerekseme beslenmedir; doğal olup da zorunlu olmayan, bol bol beslenmedir; ne doğal ne de zorunlu olan ise örneğin mevki sahibi olmak gereksemesidir. Mutlu olabilmek için birinci kategori gereksemenin karşılanması yani yalnız doğal -zorunlu olan gereksemelerin giderilmesi yetişir. Doğa da zaten buna göre ayarlamış her şeyi: Zorunlu olanı kolayca elde edilir gibi yapmış, güç elde edileni de zorunlu kılmamış. Epikuros felsefesinin iyimserliği bu görünüşe dayanır.

Erdem öğretisi de Epikuros'un "doğru yaşamak" ölçüsüne göre ayarlanmıştır. Erdemler, ancak, doğru bir yaşayış için *araçlardır;* erdemlerin anlam ve değerleri buradadır; başlıbaşına bir değerleri yoktur; ancak mutluluğa yaramaları, hizmet etmeleri bakımından değerli şeylerdir erdemler. İnsan için ana erdem olan bilgili (bilge) olmanın (phronesis = akıllıcagörüş) değeri de bu yüzdendir; bilgelik sayesinde insan, öteki erdemlerin de zorunlu olduğunu anlar. Onun için bilgelik, "en yüksek iyi" (megiston agaton) dir. Bu erdem sayesinde insan, hazları sonuçları bakımından tartabilir; çeşitli etkilerini, gereksemelerini gidermenin genel tutumu bakımından değerlendirebilir; beklemelerinin, korkularının doğru ölçüsünü bulur; kuruntuya dayanan tasavvurlar-

dan, duygulardan, isteklerden kurtulabilir; hayatı *ölçülü olarak* tatmakla da şen bir gönül düzenine ulaşabilir.

Topluluk hayatını da Epikuros yine hedonizm bakımından değerlendirir; onun atomculuğa dayanan ahlak öğretisi insanlar arasında doğal bir beraberliği kabul etmez; insan, Aristoteles'in dediği gibi bir "zoon politikon", doğadan toplumsal bir varlık olamaz. İnsanların birarada bulunmaları, toplum halinde yaşamaları, sırf onların bunun böyle olmasını istemelerinden, beraberliklerinin *yararlı* sonuçları olacağını düşünmelerinden meydana gelmiştir. Toplum, devlet, bütün bireyüstü kurumlar üstün birer varlık olmayıp yalnız bireyin mutluluğunu sağlamak için olan araçlardır. Onun için Epikuros, bilgeye evlenmemeyi bile öğütler: Aile yükü, sorumluluğu mutluluktan onu uzaklaştırabilir. Yine bu düşünce ile, politik-sosyal hayattan uzak kalmayı, devlet, toplum işlerine hiç karışmamayı da öğütler. Devlet, ona göre, bireylerin karşılıklı korunma gereğinden, düşünüp taşınmalarından doğmuş olan *sözleşmeye* dayanan bir bağdır, bir kurumdur; bundan dolayı devletin yapısı, örgütü, kurulmasının nedenine uygun, yani herkese yarar sağlayacak biçimde olmalıdır. İnsanlar arasındaki beraberliğin bilgeye yakışan biricik şekli ancak *dostluk* olabilir. Dostluk da, Epikuros'a göre, tabii yine karşılıklı yarar hesabına dayanır. Yalnız, dostluk bilge ve erdemli kişiler arasında yarar, çıkar gözetmeyen, karşılık beklemeyen bir hayat beraberliği şekline yükselir; bu çeşit bir beraberlikte de insan mutluluğun en yüksek derecesine ulaşır. "Dostluk" kavramının Epikurosçu felsefede büyük yeri var; dostluk, Epikurosçu dünya görüşünün sosyal idealidir; çünkü bu felsefe bir individualizmdir, tek tek kişiler arasında bir ilgi olan dostluk da individuel bir bağdır. Bu bağ, Epikuros'un Okulu çerçevesinde gerçekten de çok işlenip değerlendirilmiştir. Ama, dostluk sosyal hayatın ideali olunca, insanın özel hayatına çekilip ancak kendisini düşünen yalnızlaşması, politik beraberliğin çözülmesi de bir ilke yapılmış oluyordu.

Öğretisinin önermelerini Epikuros mutlak nitelikte kesin dogmalar olarak dile getirmiştir. Bunları kısa savlar halinde toplamış, öğrencileriyle kendisine bağlanmış olanlara bunları ezberlemelerini öğütlemiştir. Bu savları gerçekleştiren bilge olur, bununla da sürekli olarak tam mutluluğa, hiç bulanmamış hazza erişir. Bu kaskatı *dogmatizmi*, Epikurosçuluğun öteki Antik çığırlar arasında başlıca bir özelliğidir. Bu dogmatizmde o kadar ileri gidilmiştir ki, biraz aykırı düşünenler hemen Epikurosçu topluluktan uzaklaştırılmıştır. Ama bu tutum da, Epikurosçuluğun Antik felsefenin bundan sonraki gelişmesinde pek bir rol oynamamasına yol açmıştır.

ESKİ STOA

Kıbrıslı Zenon

Hellenistik Çağın en önemli felsefe öğretisi *Stoa*'dır *(Stoisizm)*. Bu çığırın kurucusu *Kıbrıslı Zenon* (336-264)dur. Kendisi bir tüccarın oğlu imiş; 314 yılı sıralarında Atina'ya gelmiş, burada Xenophon'un "Sokrates'ten Anılar"ı ile

Platon'un Apologia'sını ("Sokrates'in Savunması") okuyarak Sokrates'e hayran olmuş. Bundan sonra Yunan felsefesinin çeşitli çığırlarından filozofların derslerini dinlemiş, bunlardan da özellikle kyniklerin pek çok etkisi altında kalmış. İlk yapıtları tamamıyla kynik görüş çerçevesinde yazılmışlardır. Ama sonra kyniklerin öğretisinde esaslı değişiklikler yapmıştır: İnsanın ahlaki özgürlüğüne, kyniklerin düşündüğü gibi, töreleri, her türlü uygarlık düzenini sert bir şekilde reddetmekle değil de, yüksek çeşitten bir *doğallıkla,* gerçek bir insanlıkla ulaşabileceği kanısına varmıştır. 4. Yüzyılın sonlarına doğru Atina'da *Stoa poikile*'de (resimlerle süslü direkli bir galeride) okulunu açmış. Okul adını buradan alır: *Stoa,* direkli galeri demektir. Öğrencilerinden çoğu Zenon'un öğretisini az çok değiştirmişler, Peripatosçu ve kynik felsefeye yaklaştırmaya çalışmışlardır. Yalnız, Zenon öldükten sonra okul müdürlüğünde yerine geçen *Assoslu Kleanthes,* öğretiyi bütünü ile benimseyip, azımsanamayacak bir bağımsızlıkla geliştirmiştir. Zenon, ölçülü, azla yetinen yaşayışıyla Atina'da büyük bir saygı kazanmıştı; intihar ederek ölmüştür.

Stoa, Hellenizmin *tipik* felsefesi sayılır; çünkü Atina'da Doğu'dan gelmiş kimseler tarafından Attika felsefesinin ana düşünceleriyle işlenmiştir. Başka bir özelliği de, Roma İmparatorluğunda en yaygın bir felsefe oluşudur. Stoa öğretisinin kökleri *kynik* felsefesidir, ama büsbütün de bu çerçevede kalmaz, yer yer onunla belli bir karşıtlık halindedir de. Kynizmde olduğu gibi, Stoa için de *insanın bağımsızlığı* ana düşüncedir ve sonuna kadar ana düşünce olarak kalmıştır. Ancak, Stoa'nın kurucusu Zenon bu ana düşünceye bir yandan sağlam teorik bir temel kazandırmak, bunu çeşitli yönlerinden felsefi olarak temellendirmek istemiş, öbür yandan da bu düşünceyi insan yaradılışının sosyal içgüdüleri, duygularıyla uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu yapmak istediklerinin ikisini de Sokrates ile Platon'un felsefelerinde bulmuştur. Bunlar "doğaya uygun yaşama" kavramını ortaya koymuşlardı. Bu *doğaya uygun* yaşama kavramı Stoa ahlakının hep temel kavramı olarak kalacaktır. Stoa'nın *pantheist* bir dünya görüşü var. Bu görüşünde pek çok eski İonia felsefesinin, özellikle de *Herakleitos*'un etkisi altındadır. Herakleitos'un Stoa sisteminin gelişmesinde büyük yeri olmuş, Stoalılar düşünüş bakımından onu kendilerine hep pek yakın bulmuşlardır.

Felsefeyi *mantık, fizik* (metafizik) ve *ethik* diye üç dala ilk olarak Zenon'un ayırdığı söylenir. Felsefenin bu üç dalını o, içten ilgileri bakımından birbirine bağlayıp değerleri yönünden basamaklandırmıştır. Sokrates'in ve kyniklerin öğretisini kendisine çıkışnoktası yapan Zenon'un felsefesinin ağırlık merkezini, asıl ereğini ethikte (ahlakta) bulması pek doğaldır. Ancak, Zenon, önemce ikinci derecede de olsa, fiziği, ahlakı bilimsel olarak temellendirmek için, gerekli sayar ve fiziği de, ahlakı da mantık ile desteklemeye çalışır. Bu anlayış ile de o, kynizmin kaba bilgisizliğini aşmış oluyordu.

Epikuros için olduğu gibi Zenon için de mantık çerçevesinde üzerinde asıl durulacak *bilgi* sorunudur. Onu bilgiyi araştırmaya götüren, bir yandan septiklerin bilginin olabileceğinden şüphe etmeleri, öbür yandan da Sokrates-Platon felsefesinden edindiği bir kanıdır. Bu felsefeye göre, bir filozof ya da bilgenin (sophos) sağlam bir bilgisi olacaktır, sallantılı kanılar bilgenin değer ve

onuru ile bağdaşamazlar. İmdi Zenon, kyniklerin etkisiyle, *sensualisttir:* Bütün ilk tasavvurlarımızın kaynağı, dış etkiler yüzünden ruhta meydana gelen izlenimlerdir. Bu anlayışı da Zenon'u, doğru tasavvurları yanlışlarından ayırt etmeyi sağlayacak bir ölçü (kriterium) aramaya zorlamıştır ve bu ölçüyü de o *katalepsis* kavramında bulduğunu sanmıştır. Katalepsis, objesini "kavrayan", yani onu elden geldiğince tıpkı tıpkısına yansıtan bir tasavvurdur (phantasia kataleptiké). Bu çeşit bir tasavvurun objesi ruhta öylesine bir iz bırakır ki, bu izin o objeden geldiğini inanarak kabul ederiz. İşte doğru'nun ölçüsünü, bununla da her bilimin çıkışnoktasını Zenon bu kavramda bulur. Ancak onun katalepsis (kavrama) dediği, episteme (gerçek bilgi) ile doxa (sanı) arasında bulunan ortalama bir şey – ve bu çeşit bilgi delilerde, budalalarda da var, oysa episteme yalnız bilgelerde bulunur: Hem sağlam, güvenilir bilgi olarak, hem de aldatıcı tasavvurlara elverişli olmayan bir durum olarak. Buna göre, katalepsis değil de, epistemeye sahip olan *bilge doğru*'nun ölçüsü oluyor.

Metafizik öğretisinde de Zenon, Kynik Okula bağlıdır, dolayısıyla Stoa'nın metafiziği de *materialist* ve *monist* bir metafizik. Bu da Aristoteles'in madde (hyle) ile form'u (morphé) iki ayrı ilke olarak anlayan dualist metafiziğine karşı açık bir polemiktir. Zenon'un metafizik görüşünde bir yaratıcılık, özgünlük yok. Zenon, Sokrates'ten önceki doğa felsefesinin metafiziğine, daha doğrusu, bu metafizikten Herakleitos'un öğretisine dayanır ve ancak *maddi - olanın,* cisimsel olanın asıl gerçek olduğunu söyler; çünkü yalnız maddi olan varlık bir şey yapmaya ve kendisiyle bir şey yapılmaya elverişlidir; bundan dolayı evrenin ilkesinin *maddi* bir şey olarak anlaşılması gerekir. Bu maddi ilkede de bir etkin, bir de edilgin öğe vardır: Hareket ettiren "neden", "etken" *(aiton)* ile hareket ettirilen ilk madde *(prote hyle).* İlk madde – Platon ile Aristoteles'te olduğu gibi – nicelikçe değişmezdir, hiçbir niteliği de yoktur. "Neden" (aiton) ise, Herakleitos'un Logos'u ile Anaxagoras'ın Nous'una benzer. Aiton, evrene düzen kazandıran rationel ilkedir. Bu birlikli maddi ilkeye (arkhé) Zenon, "Tanrı" da der, "Doğa" da der; Tanrı ya da Doğanın özü *ateştir.* Stoa metafiziğin Herakleitos'a bağlılığı burada açıkça görülmektedir. Ama Stoa, Herakleitos'un bu öğretisini geliştirmiştir de: Stoalılar basbayağı ateşle akıllı, yaratıcı ateş arasında bir ayırma yaparlar. Basbayağı ateş sadece kemirir, yok eder; yaratıcı ateş ise rationel, yöntemli olarak yaratır, biçimlendirir, hayatı doğurur ve ilerletir. Tanrılık, ancak bu yüksek anlamındaki ateş ile bir ve aynı şeydir. Ateş ya da Tanrılık kendisindeki "tohumları" (logoi, spermatikoi), öncesizsonrasız yasalara göre, evrenin gittikçe kabalaşan bütünü olarak geliştirir. Aristoteles gibi Zenon için de yıldızlar akıllı, canlı varlıklardır. Evrenin öteki varlıklarında ateş koruyucu, biçimlendirici bir *soluk* (pneuma) olarak görünür; yalnız basamaklı bir şekilde kendini gösterir: Akıllı varlıklarda akıl (nous), canlılarda ruh (psykhé), bitkilerde dar anlamıyla doğa (physis), cansızlarda da bir yetenek (hexis) olarak bulunur. Evren, Zenon'a göre, bitimsiz değildir, geçicidir: Bütün varlıkların "neden"i olan ateş, bir zaman sonra tek tek nesnelerin dünyasını yeniden kendisine geri alır; ana-ateş'e geri dönmekle de, bu arada kabalaşmış olan nesneler arınmış olurlar (katharsis). Evrenin bu oluşu, Tanrı tarafından bütün ayrıntılarında sıkı sıkıya belli edilmiştir ve hep aynı

biçimde periodik olarak yinelenir. Tek tek varlıkların ve davranışlarının kesin olarak bu önceden belirlenişi *kaderdir.* Ama Tanrılık bu süreci belli bir ereğe doğru yönelttiği için, bu, onun bir önceden-görüp bilmesidir de (pronoia).

Zenon'un *psikolojisi* de bu fizik (metafizik) görüşüne uygundur. Bedene baştan aşağı ve bütün görevlerinde ruh (psykhé) egemendir; ruh sıcak bir soluktur ve bedeni bir arada tutan ilkedir. Ruhta 8 kısım var: Akıl, beş duyu, konuşma yetisi ve üreme gücü; bunların hepsi de, insanın birlikli yönetici hayat gücünün, ruhun birliğinin *(hegemonikon)* çeşitli görünüşleri ve ışınımlarıdır. Ruhun bütünü üzerinde egemen bir güç olan hegemonikon, ruhun belli bir organa bağlı olan aşağı etkinliklerinin de, düşünme gibi yüksek etkinliklerinin de organıdır. Onda, iyiye ve kötüye kendiliğinden dönen bir esneklik var; yanılma, tutku, günah başlı başına birer ruh olayı olmayıp hegemonikon'un bütünündeki değişmeleridir, dolayısıyla ahlakça düzelme de buna bağlı (Zenon'un bu hegemonikon kavramı ile kişiliğin, ben'in birliği kurulmuş oluyordu.) Tanrısal ruhla insan ruhu özce birdirler; Tanrı ile evren arasındaki ilgi ne ise, ruh ile beden arasındaki ilgi de odur. Zenon insan ruhu ile hayvan ruhu arasında temelli bir ayrılığın olduğunu kabul eder: Hayvanlarda akıllıca gibi görünen bütün davranışlar, yalnız doğal bir kökten gelirler. Ruhun mutlak ölümsüzlüğünü de Zenon kabul etmez. Öğrencisi Kleanthes'e göre, ruhlar her şeyin Tanrısal ruha dönüşüne kadar yaşarlar; başka bir Stoalıya, Khrysippos'a göre de, ancak bilgelerin ruhları için bu doğrudur, sıradan kimselerin ruhları bedenleriyle birlikte yok olur.

Zenon'un felsefesinin ana-konusu olan *ahlak öğretisi* de kynizme bağlıdır ve Sokrates'inki gibi tam bir intellektualizmdir. Bu öğretiye göre, nesnelerin değeri ile insanın ne olduğu ve dünya içindeki yeri ve anlamı üzerine doğru, yani bilimsel bir bilgisi olmayan kimse, doğru, erdemli bir eylemde bulunamaz, dolayısıyla mutluluğa erişemez; doğru bilgi, doğru iş yapmayı, doğru davranmayı da sağlar. *Bilgi ile eylemin birliği düşüncesi,* Stoa öğretisinin bir ana özelliğidir. "Ahlakça yetkin olma" anlayışını Stoa, *bilge* idealinde canlandırmıştır. Bilgelik, erdemli olmaktır: bilge kişi, erdemli kişidir. Bu idealin canlı örneğini de Sokrates ile Antisthenes vermişlerdir; çünkü bu ikisinin bildikleri ile yaptıkları tam bir uyum halinde idi, bilme ile eylemin birleşip kaynaşmaları bu ikisinde canlı bir hale gelmişti. Erdem, *doğaya, akla uygunluktur* (Stoa öğretisinde doğa ile akıl aynı şeylerdir). Bundan dolayı, bilgenin erdemi akıl bilgisinde ve bundan doğmuş olan istenç gücündedir; erdem, aklın *doğru durumda* olmasıdır. Aklın doğru durumda olması da, insanın, özü bakımından rationel olan dünyanın (doğanın) gidişine ayak uydurması, ona kendini bağlı kılması ile elde edilir. Nasıl olsa insan dünyanın gidişinden kendini sıyırıp ayıramaz, onu isteyerek benimserse bu gidiş artık kendisine batmaz olur, böylece de tedirgin olmaktan kurtulur. *"Doğanın yasasına boyun eğmek"* Stoa ahlakının başlıca bir ilkesidir.

Bilge, Zenon'a göre, erdemli kişidir; bu, bilgenin olumlu özelliğidir. Olumsuz özelliği de, erdemin karşıtı olan kötülüğün onda hiç bulunmamasıdır; çünkü kötülük, ruhun birliğinin (hegemonikon), çok güçlü bir itkinin baskısıyla, gerçek doğasına aykırı düşmesinden ileri gelir ki, bu da bilgenin yapısıy-

la bağdaşamaz; bilge istemesinde ve eyleminde duygulanımlardan bağımsız olacaktır (apatheia). Ancak, Stoa ahlakının ideali olan bu *apatheia* (duygusuzluk) durumu, doğal itkileri, insan için doğal olan duyguları duymamak değil, akılla ilişiği olmayan duygulara, aşırı itilimlere meydan vermemek, bunların doğmasını önlemek demektir. Bu çeşit aşırı duygular da, nesneleri yanlış değerlendirmeden ileri gelir, bu da zorunlu olarak duygulanıma (pathos) götürür. Nesneleri doğru olarak değerlendirmeyi bildiği için, bilge kişi korku, üzüntü, acıma gibi duyguları bilmez. Zenon'a göre, aklı mı, duygulanımları mı kendisinde egemen kılacağı insanın elindedir. Çünkü her eylem bir yargıya dayanır, yani her eylemin temelinde, erişilecek bir değer üzerine bir tasavvur ile bu tasavvuru doğru bulan bir yargı vardır. Onun için, her şey, dönüp dolaşıp insanın elde edilecek ya da kaçınılacak şeyler üzerine doğru ya da yanlış bir tasavvuru uygun bulup bulmamasına bağlıdır. Bu da onun elinde olan bir şeydir; insan, bundan dolayı kendi kaderine egemendir. Kötülük insanı mutsuz yapar, erdem ise mutlu olmasına *yetişir*. Bundan dolayı Stoalılar dış değerlerin mutluluk üzerinde bir etkisi olabileceğine hiç inanmamışlardır.

Kynikler doğa-uygarlık karşıtlığını ileri sürmüştür, doğa iyi, uygarlık kötü demişler, bütün uygarlık değerlerini yadsıyarak partal bir yaşayışı üstün tutmuşlardı. Stoalılar bu kadar ileri gitmezler. Onlarda "doğal olan" ile "doğaya aykırı olan" karşıtlığı var. "Doğaya aykırı olan", insanda iç güdülerin ağır basıp üstünlük kazanmasıdır; "doğal olan" da, herkeste bulunan, herkeste bir olan aklın egemen, üstün olmasıdır; "doğal olan", akla uygun olandır; bu ikisi aynı şeylerdir. Akla, doğaya uygun olanla aykırı olan arasındaki karşıtlığı belirtmeleri, erdemi doğanın (aklın) yasasına uyma diye tanımlamaları ile Stoalılar, *ödev* kavramını ilk olarak ahlak felsefesine getirip yerleştirmişlerdir. "Olan" ile "olması gereken" arasında yaptıkları bu ayırma onların büyük bir katkısıdır. Doğaya, akla uygun bir hayat yaşamak bir ödevdir (kathekon); bilge kişi, maddi yönüne karşı gelerek, aklın yasasına uyarak bu ödevi yerine getirecek, gerçekleştirecektir. İşte olması gereken yüksek bir düzen karşısıdaki sorumluluk duygusu, bunu gerçekleştirecek tutumun, çetinliği, Stoa öğreti ve yaşayışının belkemiğidir.

Zenon'a göre, mutlu olmak için erdem yetişiyordu (autarkeia). Stoalıların *değer anlayışları* da bu görüşe bağlıdır. Erdem tek başına eksiksiz bir mutluluğu sağlayabildiğine göre, bunun dışındaki hiçbir şey bir değer sayılamaz; bundan dolayı sıradan insanların değer saydıkları şeyler, zenginlik, maddi zevkler, şeref, saygınlık, sağlık, hatta hayatın kendisi bilge için aldırış edilmeyecek, ilgisiz kalınacak (adiaphoron) şeylerdir. Ama, Zenon, mutluluk için bir değerleri olmasa bile, doğal varlığımız bakımından bir değer (axia) olan, dolayısıyla isteğimizi çeken bazı şeylerin olduğunu da gizlemez. Onun için, hiç aldırılmayacak şeyler arasında insan doğasına uygun olan ile aykırı olanları birbirinden ayırt etmek gerekir; bunların arasında da yine bir sıradüzeni (chierarchie) vardır. Başka bir deyişle: Biricik "iyi olan" erdemdir; ama bunun dışında kalanlar da büsbütün değersiz değildirler, dolayısıyla bunlara bütün bütüne ilgisiz kalmak yerinde olmaz. Öyle şeyler vardır ki, bunlar "iyi" içinde yer almazlar, ama değer verilebilecek, "istenmeye değer" şeylerdir; bunları biz elde etmeye doğal

olarak çalışırız. "İstenmeye değer" olan şeyler için birkaç örnek: ruh alanında: Yetenek beceriklilik, ahlakça ilerleme; vücut bakımından: Hayat, sağlık, kuvvet; dışarıda: Zenginlik, saygınlık, iyi bir soydan gelme. Ama bütün bunlar, tam erdem, tam iyi karşısında hep *relatif* şeylerdir. Örneğin hayat, doğal olarak istenen, değer verilen şeylerin başında yer alır, hepsinin dayanağıdır; ama erdem gibi mutlak iyi değildir, gerektiğinde ondan da vazgeçilebilir (Zenon da, Kleanthes de intihar ederek ölmüşlerdir). Birtakım şeyleri istemenin doğal olduğunu kabul etmeleri; bunların relatif de olsa, ahlakça değerleri olduklarını düşünmeleri, Stoalıları Kyniklerden ayıran başlıca bir belirtidir.

Değerler arasındaki ayırmaya paralel olarak *eylemler* arasında da bir ayırma yapılır. Zenon eylemleri: Doğru-eğri, ödeve uygun-ödeve aykırı ve – yansız bir orta olarak – ilgisiz kalınacak eylemler diye ayırır. Doğru eylemler, ruhun birliğinin (hegemonikon) doğru durumundan çıkmış olanlardır, eğrileri ise bozulmuş bir durumdan gelenlerdir. Ödeve uygun eylem, akıldan değil de, varlığımızı korumak doğal içgüdüsünden çıkmış olan, ama, ahlak bakımından aldırış edilmeyecek bir nitelikte olmasına rağmen, akıl karşısında haklı çıkabilen eylemdir. Zenon "doğruları da, eğrileri de eylemlerin birdirler, ahlak bakımından ikisi de değersizdirler, çünkü bunların ikisi de doğru yoldan bir sapmadır, sapmanın da az ya da çok olmasından bir şey çıkmaz" der. Bu anlayışta ahlaklılığın ölçüsü, kesin olarak *düşünüşe* aktarılmaktadır. Eylemin ahlakça değeri, eylemin kendisinden çıktığı düşünüşe (ahlak duygusuna, karaktere) bağlıdır. Bir bilgedeki gibi doğru düşünüşü olmayan bir kimsenin eylemi görünürde doğru olabilir, ama bu kimse bununla doğru olanı yapmış olmaz. Örneğin duygulanımlardan (pişmanlıktan, acımaktan) doğmuş bir eylem, doğru'yu, iyi'yi kavramış olan akıllı bir görüşten doğma bir eylemle aynı sonuca varabilir; buna rağmen bu eylem, bir akılsızın eylemi olmaktan kendini kurtaramaz. Stoa ahlakının aşırı sertliği (rigorism), ilk olarak bu çığır tarafından tam bir kesinlikle dile getirilen bu anlayıştan, eylemin ahlaki değerini sıkı sıkıya düşünüşe bağlamasından ileri gelmektedir. Nitekim Zenon'a göre, iyi ile kötü, bilge ile bilge olmayan arasında mutlak bir karşıtlık vardır; insanlar ya iyidirler, ya kötüdürler; eylemleri ya ahlaka uygun ya da değildir. İmdi bilgenin eylemleri görünüşte değersiz bile olsalar, yine de doğrudurlar; buna karşılık bilge olmayanın eylemleri, akıllıca hesaplara dayansalar, genel ahlak ve hak bilincine uygun bile olsalar, yine doğru sayılamazlar, çünkü bunlar doğru ve değişmez olan ahlaki bir ereğe göre yapılmış değildirler. Zenon'un gözünde bilge idealine erişmemiş olanların hepsi, bu ideale ister yakın ister uzak olsunlar, bilge değildirler, bunların hepsi kaçıktır, ruh hastasıdır. Bilge olanlarla olmayanlar arasındaki bu sert ayırmayı sonraları Zenon biraz yumuşatarak bir arabasamak kabul etmiştir: İlerleyenler basamağı; bunlar, düzelmeye yatkın olanlardır.

Stoa ahlakı *kendi kendine yeten bilge* ideali ile *individualist* bir öğretidir. Ama öbür yandan da, "doğanın yasasına bağlanma" kavramı, bu individualism ile denge kuran bir karşı ağırlık gibidir. Çünkü aynı yasaya bağlı olma yüzünden erdemli kişiler yalnızlıktan kurtulmuş, bir beraberlik içinde toplanmış, buluşmuş olurlar. Bundan dolayı Zenon, insanın toplum halinde yaşama gereksemesini doğal ve akla uygun bir içgüdü diye anlar ve kabul eder. Yalnız, ona gö-

re, bu gerekseme, bir yandan bilge kişiler arasındaki *dostluklar*, öbür yandan da bütün akıllı insanların topluluğu çerçevesinde giderilmelidir. Bu ikisinin arasında kalan ayrı ayrı ulusların kendilerine göre devletler içinde toplanmaları, bu topluluk biçimleri ilgisiz kalınacak şeylerdir. Bunlara bilge kişi, evrenin gidişinde yer alan şeyler olarak, yani bir *kader* olarak gerçi uyar, ama onlara elinden geldiğince de uzak durmaya çalışmalıdır. Kendi kendisiyle yetinen bilgenin artık topluma, devlete ihtiyacı yoktur; bütün tarihi-ulusal ayrılıklar aklın önünde ortadan çekilirler; çünkü akıl (doğa) bütün insanlara aynı yasayı, aynı hakları vermiştir: Stoalı bilgenin sosyal ideali *dünya yurttaşlığı (kosmopolitlik)* dır. Stoa'nın individualizm (bireycilik) ile universalizmi (tümcülük) uzlaştırmaya çalışan bu sosyal teorisinin özelliği, bireyden insanlığa, bu en genel topluluk biçimine hiç geçitsiz doğrudan doğruya atlamasıdır. Gerçi Zenon, bir engel yoksa, bilgenin devlete yararlı olmasını öğütler, ama yüksek ahlaki bir ülkü olarak dünya-yurttaşlığı, bütün insanların kardeşliği, zümre ve ulus ayrılıklarının üstünde insanları hakça eşitlikleri anlayışı Stoa çığırının sonuna kadar hep ideali kalmıştır. Kökleri Sofistlerde olan ve doğal hukuk (akıl hukuku) anlayışına yol açan bu düşünceler, sonra Roma hukukuna temel olacaklardır.

Kleanthes

Zenon'un ölümünden sonra okulun başkanı olan *Assoslu Kleanthes* (331-233) Stoa'ya, Platon'un etkisiyle, dini bir renk getirmiştir. Kendisi atletmiş; ileri yaşlarında büyük yoksulluklara katlanarak Zenon'a öğrencilik etmiş; düşüncelerinden çok ahlakça pek disiplinli oluşu, kanılarına çok tutarlı olarak bağlı kalışı ile kendini gösterip ün salmış. O da, Zenon gibi, intihar ederek ölmüştür.

Kleanthes de, Aristoteles gibi, evreni olgunluğa doğru gittikçe yükselen bir basamaklanma diye anlar. Ancak bu yetkinliğe doğru gidiş sonsuz değildir; bu da en yüksek bir varlığın (Tanrının) bulunduğunu gösteren bir kanıttır. Tanrı evrenin hegemonikon'udur (birliğini sağlayan ilke) ve güneşle birdir. Tanrı yetkin olduğuna göre, kötülerin yaptıklarının nedeni olamaz. Bu son düşüncesiyle Kleanthes Zenon'un *pantheizminden* ayrılmaktadır. Bir başka bakımdan da ondan ayrılır: Ruh, Zenon'un düşündüğü gibi, tanrısal köklü ve tektürlü değildir; ruhun – Platon'un da ayırdığı gibi – biri akıllı olan, öteki olmayan iki kısmı var; bu yüzden de, kalkınmak için insan Tanrı'nın yardımına muhtaçtır. Zenon'un soğuk intellektualizmi yerine Kleanthes bir gönül sıcaklığı getirmiştir; onunla Stoa'ya dini bir soluk girmiştir.

AKADEMİA ŞÜPHECİLİĞİ

Epikurosçuluk ile Stoa, bu iki dogmatik çığır, anlatıldığı gibi gelişirken, bir yandan da Pyrrhon'un başlatmış olduğu şüphecilik (skepsis) büyük bir başarı elde etmiştir. Bu başarı da, bu çığırın o dönemin büyük felsefe okullarından biri olan Platon'un Akademia'sına girip yerleşmesidir. Skepsis Akademia'ya

268 yılında buraya başkan olan *Arkesilaos* ile girmiş ve burada aşağı-yukarı bir buçuk yüzyıl tutunmuştur. Akademia'nın bu şüpheci dönemine *Orta Akademia* da denir. Orta Akademia'nın iki sivrilmiş düşünürü olan Arkesilaos ile Karneades'in ikisinden de yazılı bir şey kalmamıştır; öğretilerini Laertioslu Diogenes ile Cicero ve Sextos Empeirikos'un aracılığıyla biliyoruz.

Arkesilaos

Arkesilaos (ya da Arkesilas) (316-241) Aeolia bölgesinde Pitane'de* doğmuş. Önce Aristoteles'in en yakın dostu, iş arkadaşı ve ardılı Theophrastos'un öğrencisi olmuş, sonra da Akademia'ya girmiş ve Pyrrhon'un da çok etkisi altında kalmış. Keskin zekâlı, alaycı bir hatip olarak ün salmış.

Pyrrhon'un öğretisini değiştirmeden bütünü ile benimseyen Arkesilaos, bir Akademialı olarak Platon felsefesi üzerinde durup, bu felsefenin, özellikle de Sokrates'in yönteminin *şüpheci yönlerini* belirtmeye çalışır. Sokrates hep kendisinin "bir şey bilmediğini" ileri sürerdi; kendisi konuşmalarında hiçbir sav ileri sürmez, savları karşısındakine söyletirdi; sonra da birtakım sorular ve itirazlarla ona bir şey bilmediğini itiraf ettirirdi. Özellikle Platon'un gençlik dialoglarında bulduğumuz bu yöntem, Arkesilaos'a göre, "her savı, bundan yana ve buna karşı olan eşit güçte kanıtlarla destekleyebileceğimizi" ileri süren şüpheci ilkenin bir anlatımıdır. Nitekim Arkesilaos'un kendisi de tartışmalarında Sokrates'in bu yöntemini kullanırmış; yalnız, Sokrates gibi, karşısındakini kendi üzerinde bir düşünmeye zorlamak, sonuçları kendisinin bulmasına yol açmak için değil de, onu şüpheci görüşe geçirmek için bu yöntemi kullanırmış. Arkesilaos'un *bilgi anlayışı* asıl niteliğini, başlıca karşıtı Stoa ile, daha doğrusu Zenon ile olan savaşmasında kazanmıştır. Stoa'ya göre, gerçek üzerine olan bilgimiz duyu algılarına dayanır, bu bilginin kaynağı burasıdır. Yalnız, bütün duyu tasavvurları değil de, ancak *kataleptik tasavvurlar* doğru'yu sağlarlar, ancak "kavranmış", ruhumuzda sağlam kök salarak "saklanmış" olan tasavvur (katalepsis) besbellidir, apaçıktır, dolayısıyla kesindir, sarsılmazdır; katalepsis doğru bilginin ölçüsüdür. Stoa'nın bu anlayışını Arkesilaos şöyle eleştirir: Bir tasavvurun doğru mu, yanlış mı olduğunu, yani bu tasavvurun varolan bir şeyle mi, yoksa varolmayan bir şeyle mi ilişkili olduğunu bize güvenle bildirecek böyle bir doğruluk ölçüsü yoktur. Duyu yanılmalarında, rüyalarda, delilikte de tasavvur mutlak bir apaçıklık niteliği taşırlar ve bizi kendilerini onamaya zorlarlar, oysa bunlar yanlış tasavvurlardır. Bu da gösteriyor ki, tasavvurumuzun yanlış mı, doğru mu olduğunu hiçbir zaman kesin olarak bilemeyiz. Ayrıca: kataleptik olan ve olmayan tasavvurlar arasında dereceli geçitler vardır, apaçıklık ile bilginin güvenilir olmasının da dereceleri vardır. Bu yüzden Stoalıların doğruluk kriteriumu işe yarayan bir ölçü değil. Arkesilaos'un bilgi teorisi, hemen hemen, dogmatizmin baş temsilcisi Stoa'ya karşı yaptığı bu eleştirmede sona erer.

---

* Pitane: Bugünkü Çandarlı; Dikili'nin güneyinde.

Ahlak öğretisinde Arkesilaos'un daha olumlu bir görüşü var. Burada Sokrates-Platon geleneğine de dayandığından, yargı ve eylemden kaçınmayı (epokhé'yi) öğütleyen Pyrrhon gibi pratik hayattaki davranışa tam bir ilgisizlik göstermez; *epokhé* bir değer, ama en yüksek değer değil; insanın eylemde de bulunması gerek. İmdi burada karşısına şu soru çıkar: Amaçlar ve ilkeler açık olarak bilinmeden eyleme olabilir mi? Sırf algı ve buna dayanan alışkanlık ile Arkesilaos yetinmek istemediğinden, eyleme kılavuz olarak "akıllılık" (phronesis) ve "iyice temellendirmeyi" (enlogia) ileri sürer. Gerçi mutlak değerler ile bunları kavrayacak bir bilgelik yok; ama iyice temellendirerek (kanıt ve neden göstererek) yaptığımız ve yapmadığımız işler, bir şeyi üstün sayar ya da saymazken dayandığımız temeller var.

Karneades

Şüpheci çığır, Arkesilaos'un Akademia başkanlığında yerine geçenlerden *Kyreneli Karneades*'te (214-129) büyük bir ilerleme göstermiştir. O da Arkesilaos gibi başlıca Stoa ile tartışır; Arkesilaos Zenon ile savaşmıştı, Karneades ise Khrysippos ile savaşır. Arkesilaos'un Stoa'ya karşı açmış olduğu polemik ile bu iki çığır arasında başlayan tartışma, ta Milattan önceki birinci yüzyıla kadar sürecek, sonunda iki çığır arasında bir uzlaşmaya varılacaktır.

Karneades'in tartıştığı *Khrysippos* (281-208) Stoa'nın *ikinci kurucusu* sayılır. Khrysippos, kendisinden önceki Stoalıların (Zenon ile Kleanthes'in) öğretilerini tamamlamış, geniş bilgisi, dialektikteki büyük ustalığı ile ayrıntılarına kadar iyice işlenmiş bir sistem kurmuştur. Bu sistem, bundan böyle, Stoa'nın ana çizgileriyle değişmeyen kadrosu, özü olarak da ilk Milat yüzyıllarına kadar ayakta kalacaktır. Khrysippos Kilikya'da Soloili* ya da Tarsuslu imiş. Olağanüstü bir bilgisi, şaşılacak bir çalışkanlığı varmış.

Khrysippos'a göre de felsefe *bilgeliğe* varmak için bir çalışma, bir uğraşmadır; felsefe insan ve Tanrı ile ilgili şeyler üzerine bir bilimdir. Bundan dolayı da fizik ahlaktan sonra gelir ve Tanrı ile ilgili bilgiler, güçlükleri yüzünden, en sonda yer almalıdır. Bununla birlikte Khrysippos bilgi dallarının Stoa'da yerleşmiş olan sırasını bozmamıştır. Mantık onunla Stoa'da büyük bir önem kazanmıştır; ama onun için de asıl önemli olan bilgi öğretisidir ve bunun ağırlık merkezi de "doğruluğun ölçüsü" (kriteriumu) sorunudur.

İşte *Karneades* de başlıca eleştirmesini yine Stoalıların bu *"doğruluğun kriteriumu"* kavramına, *kataleptik tasavvur* anlayışına yönelmiştir. Ona göre, doğru ve yanlış tasavvurları birbirinden ayırt edebilecek güvenilir bir ölçü, bir belirti elimizde yok. Karneades Stoa'nın yalnız bu doğruluk anlayışını eleştirmekle kalmamış, öğretinin bütününe karşı çıkmıştır. Şüpheciliğini, Arkesilaos ile ölçüldüğünde, çok daha ilke bakımından temellendirmiş olan Karneades için güvenilecek bir doğruluk ölçüsü yoktur, çünkü bu ölçü ya duyu algılarında ya da düşünmede (akılda) aranabilir. Duyu algılarının hepsi relatiftir. Örneğin aynı bir kule uzaktan yuvarlak, yakından dört köşeli görünür, aynı

* Soloi: Mersin yakınında bugünkü Taşköprü.

bir gemi üzerinde bulunana duruyor, kıyıda bulunana yürüyor görünür; böylece her algının karşısına, karşıtı çıkarılabilir. Düşünmenin (aklın) de güvenilir bir kaynak, bir dayanak olmadığını göstermek için, Karneades dialektik güçlükleri ele alıp Megaralıların ileri sürdükleri şaşırtıcı, bozuk sonuç çıkarmaları (sophisma, paralogisma) gösterir. Bu yüzden düşünce ile yapılan belirlemeler de algılarınkinden daha az relatif değiller. Stoalılar: Bir önerme (axioma) ya doğrudur, ya da yanlıştır diyorlardı. Buna karşı Karneades "yalancı sofismi"* ile çıkar; bu önerme hem doğru hem yanlıştır. Sonra her tanıtlama, esasta bir kabule dayanır, ama bu kabulün de yeniden tanıtlanması gerekir. Böylece, düşüncede dönüp dolaşıp ya sonsuz olarak geriye gitmek zorunda kalırız, ya bir döngü (circulus vitiosus) içine düşeriz, ya da tanıtlanmamış bir kabul ile karşılaşırız. Buna göre: "doğru" ne duyularla kavranır, ne de akılla çıkarılabilir; çünkü duyularla edinilen şeyin "gerçek" olup olmadığını hiçbir zaman bilemeyiz; akılla çıkarımda da hiçbir zaman son, koşulsuz, mutlak olarak geçerliği olan bir şeye varamayız. Bilgimizin bu iki kaynağı yalnız başlarına bu işi başaramıyorlarsa, beraber olduklarında, yani iki "aldatıcı" bir araya geldiğinde de yine bir şey yapamazlar.

Bir Stoalı Karneades'e "Sen doğru bilinemez diyorsun, ama hiç olmazsa bu 'doğru bilinemez' sözünün doğru ve bilinen bir şey olması gerekir" demiş. Buna karşılık Karneades, kendi önermesinin de kural dışı kalamayacağını söylemiş; yani kendi savının da *mutlak* doğruluğu yok, bu bakımdan ancak olasılı bir değeri var; bu da ancak sübjektif bir kanı. Burada Karneades'in *olasılık öğretisiyle (probabilism)* karşılaşmaktayız. Olasılık, bilinemeyen doğru'nun, bize kapalı olan doğru'nun bilgisinin yerine geçen şeydir ve pratik hayat için *teorik temel budur*. Bu anlayışa Karneades, tasavvurda bir sübjektif, bir de objektif yön ayırmakla varmıştır: Her tasavvur ilkin objenin bir bilgisi, bir yansısıdır; ikinci olarak süjektif bir şeydir, süjenin bir durumudur. Objektif olarak tasavvur doğru ya da yanlış, gerçek ya da gerçek değildir; sübjektif bakımdan da az ya da çok olasıdır, yani bizde az ya da çok bir inanma yaratır, bize dışarıdaki bir objeyi az ya da çok karşılıyor görünür. İşte günlük hayatımızda, pratik eylemlerimizde biz bu olasılık kriteriumuna yöneliriz ve yönelmemiz de gerekir. Bize doğruluğu olası görünen bir tasavvuru, bu tasavvur başkalarıyla çelişik olmadıkça, kabul eder ve ona uyarız. Yalnız, bu kabulümüzün sadece bir sanı (doxa) olduğunu da bilmeliyizdir. Bundan dolayı şüpheci bir bilgenin özel belirtileri şunlar olabilir: Zekice bir ihtiyat, her şeyi her yönünden görmeye çalışmak, bilgimizin, bilgimize güvenimizin sınırlarını açık olarak bilmek, bütün olanakları hesaba katmak. Oysa Stoa'nın bilge ideali bunun tam tersi: Stoalı bilge, dünya üzerindeki bilginin bir sistem olduğuna, gerçeğin, varlığın özünü şüphe götürmez apaçık bir bilgi ile bildiğine inanır ve bunu mutluluğunun temeli yapar.

---

* "Yalancı" (pseudomenos) adını taşıyan sophisma, Megaralı Eubuleides'in imiş. Bir Giritli (Epimenides) dermiş ki: Bütün Giritliler yalancıdır. Öyle ise, bir Giritli olarak, kendisi de yalan söylemektedir; ama, bütün Giritlilerin yalancı olduğunu söylemekle, aynı zamanda doğru söylemiş, yalan da söylememiştir.

Stoa felsefesinin bütününü eleştirmeden geçiren Karneades, bu arada Stoa'nın *teolojisini* de ele alır. Stoalılarda "bütün ulusların birtakım görüşlerde birleştikleri" *(consensus gentium)* düşüncesi vardı, bu da Tanrının varlığına kanıt olarak kullanılıyordu. Her ulusta Tanrı inancı var, dolayısıyla Tanrı vardır diyorlardı. Karneades'e göre: Bir kere, her ulusta Tanrı inancının olduğu tanıtlanmış değildir; her insanda var deniyorsa, buna karşı Tanrıtanımazların (atheist) bulunduğu gösterilebilir. Sonra: Stoalılar için bu dünya yetkindir, dolayısıyla akıllı ve ruhludur; bu dünyada akıllı varlıklar var, dolayısıyla dünyanın nedeni de akıllıdır. Buna karşılık Karneades: Aynı kanıtlama yolu ile dünya için başka şeyler de söylenebilir; örneğin bu dünyayı kitara çalan varlıklar yaratmıştır, dolayısıyla dünya da kitara çalıyor, bu sonucu çıkarabiliriz diyor. Sonra: Yıldızlar hareket ediyorlar diye, bundan onların canlı ve tanrısal oldukları sonucu da çıkarılamaz, bu hareket pekâlâ doğal bir biçimde de açıklanabilir.

Karneades, bir de, Stoa'nın *Tanrısal bir soluğun* (pneuma) bütün evrenin gelişmesini yönettiği, ona biçim kazandırdığı düşüncesine şiddetle çatar: İlkin, bütün cisimler bileşiktirler, dolayısıyla da gelip-geçicidirler; hiçbir öğe değişmez değildir, her öğe bir başka öğeye dönüşür, bundan dolayı öncesiz-bitimsiz olup gelip-geçici olmayan bir ana-ateş, bir canlı ateş de olamaz. İkinci olarak: Her canlıda duyum yeteneği vardır; duyum da bir edilginliktir; edilgin olan da gelip geçer; demek ki Stoalıların canlı diye düşündükleri o ana-ateş de gelip-geçicidir. Evrenin gelişmesinin *periodik* olduğu düşüncesini de Karneades şöyle çürütüyor: Bir dönemin sonunda bütün varolanları kemirip bitiren ateşin, artık kendisini besleyecek bir şey kalmadığı için, kendinin de sönmesi gerekir. Tanrının insanları *koruyup kayırdığı,* onlarla ilgilendiği düşüncesi de Stoalıların, doğru olamaz, çünkü bunu yalanlayacak bir yığın örnek gösterilebilir; sözgelimi birçok iyi insanların hali hiç de parlak değil. Deniliyor ki, kötü insanlar ama sonunda cezalarını buluyorlar; öyle de olsa, tanrıların kötü insanları hiç yaratmamaları daha doğru olmaz mıydı? Aklın insanlara tanrıların en değerli armağanı olduğu söyleniyor; ama insanlar bu değerli armağanı ne kadar kötüye kullanıyorlar ve bu armağan ne de şüpheli şey! Stoalıların pek değer verdikleri *kahinliği (mantiké)* de Karneades pek yersiz bulur: Kâhinlik ne ile ilgili? Duyuların objeleri ile mi? Burada duyu organlarına inanırız. Bilimin objeleri ile mi? Burada da uzmanlara – fizikçilere, hekimlere, tarihçilere – danışırız; güneşin yerden ne kadar büyük olduğunu, bir geometrik şeklin niteliklerinin ne olduğunu, her halde, kâhinden sormayız; ödevlerimizin ne olduğunu da filozoftan öğreniriz. Geriye sadece rastlantılı olanı bilmek kalıyor kâhine, ama rastlantılı olanı, yani bir nedeni olmayan şeyi kâhin nasıl bilebilir? Rastlantılı olanı bilemeyiz, bilim de ancak zorunlu olanı inceler – böylece kâhinliğin hiç yeri yok. Stoalılar kâhinliği, bütün varlıkları birbirine bağlayan esrarlı bir bağa, bir *tümel sempatiye (sympatheia ton holon)* dayatıyorlardı. Bu bağ, benim kaderimi bütün öteki varolanlara bağlar. Karneades'e göre bu da olamaz: Bir öküzün karaciğerindeki bir çatlak ile benim alınyazım arasında nasıl bir bağlantı olabilir? Stoalıların *astroloji*'ye inanmalarını da Karneades şöyle eleştirir: Bu inanç doğru olsaydı, aynı yıldız al-

tında doğanların alınyazılarının bir olması, tersine olarak da, alınyazıları bir olanların (örneğin aynı savaşta ölenlerin) aynı yıldız altında doğmuş olmaları gerekirdi; oysa bu böyle değil. Stoalılar, "her şeyin birbirine bağlı olduğu" görüşünden, bütün olupbitenlerin *zorunlulukla* olduğu sonucunu çıkarıyorlardı; gelecekte olupbitecekler de zorunludur, zorunlu nedenlere bağlıdır. Buna karşılık Karneades, ruhun davranışlarında özgür olabildiği, dış nedenlere bağlı olmadığı düşüncesindedir: Stoalıların dediği gibi her şey kader tarafından belirlenmiş olsaydı, hiçbir şey elimizde olmazdı; birtakım şeyler elimizde olduğuna göre, her şey kader tarafından belirlenmiş değildir.

FELSEFE ÇIĞIRLARI ARASINDA UZLAŞMA

Karneades Hellenizm felsefesinde yeni bir duruma yol açmıştır. Kendisi başlıca Stoa ile savaşmıştı, ama onun şüpheci kanıtları yalnız Stoa'ya karşı değil, her türlü dogmatizme karşı idi. İmdi bundan sonra bir yandan dogmatiklerin dogmatizmlerinin gevşediğini, öbür yandan da şüphecilerin Karneades'e dayanarak, olası karakterli de olsa, teorik yargılar ileri sürebildiklerini göreceğiz. Her iki yan da birbirini kollayacak, bu yüzden dogmatizm ile septisizm arasında bir *yaklaşma* olacak, ayrılıklar artık pek belirtilemeyecek, ayrı sistemlerde *uzlaşılabilecek yönler ele* alınacaktır. Özellikle ahlak öğretilerinin ortak oldukları anlayışlar üzerinde birleşmeye çalışılacak, bu eğilim sonunda ortalama bir çözüme, bir *seçmeciliğe (eklektizm)* varılacaktır ve bu gelişmede ahlak şimdiye kadarkinden daha da ağır basacaktır.

Bu yeni gelişmede, gerek bu yaklaşma, gerek bunun dışındaki tutumları bakımından, başlıca felsefe çığırlarının durumu şöyledir:

EPİKUROSÇULUK

Epikurosçu Okulun bu gelişmede pek bir yeri yok. Materialist ve mekanist metafiziği, bu çığırın bu dönemde öteki felsefe okullarına yaklaşmasına, bunlarla uzlaşmasına bir engeldi. Ayrıca, öğretinin çerçevesini daha baştan kesin olarak çizen kurucusunun otoritesine kaskatı bağlı kalması da, onu bu uzlaşmadan alıkoymuştur denilebilir. Epikureizm, sonraları, Romalı şair *Lucretius Carus*'un (95-55) "De rerum natura" ("Nesnelerin doğası üzerine") adlı eserinde yeniden heyecanla dile getirilecektir.

PERİPATOS OKULU

Bu dönemdeki uzlaşma eğilimini, geniş ölçüsüyle, Peripatos Okulunda (Aristoteles'in okulunda) bulabiliriz. Bu eğilimi en iyi, Aristoteles'in olduğu ileri sürülen, ama herhalde bir Peripatosçu tarafından Miladın birinci yüzyılında yazılmış olması gereken "*Peri kosmon*" ("Evren üzerine") adlı bir yapıtta görebiliriz.

Yapıt, Aristoteles'in theizmini Stoa'nın pantheizmine yaklaştırmak denemesini, bu ilgi çekici denemeyi yapmaktadır; burada, Tanrı hem aşkındır (transcendent), hem de biçimlendirici ilke olarak evrenin içindedir. Ama Peripatos öğretisini öteki çığırlarla uzlaştırmak isteyenlerin yanı sıra, Aristoteles'in felsefesine bağlı kalmak, onun katkısız durumuna yeniden dönmek isteyenler de var. Bunların başında, Aristoteles'in yapıtlarını bir araya toplamış ve 78-47 yılları arasında okulun başkanı olan *Rodoslu Andronikos* yer alır. Andronikos ile Aristoteles'in asıl felsefesinin sistematik olarak yayılması, yorumlanması ve savunması işi başlamıştır. Bu çalışmalar bundan sonraki yüzyıllarda da sürecek ve *Aphrodisiaslı Alexandros*'ta * (İ.S. 200 sıralarında) en önemli temsilcisini bulacaktır.

ORTA STOA

Felsefe çığırları arasındaki yaklaşma eğilimini en geniş ölçüsüyle İ.Ö. 2. ve 1. yüzyıllarda Stoa çerçevesinde buluruz. Bu dönemdeki Stoa'ya *Orta Stoa* denir. Bu döneminde Stoa, Platon ve Aristoteles felsefelerinden birçok düşünceler alıp kendi öğretisi içine yerleştirmiştir. Bu yüzden Eski Stoa'nın (Zenon, Kleanthes, Khrysippos'un) ahlak anlayışındaki sertlik yumuşamış, teorik ilgiler çoğalmıştır. Orta Stoa'nın başlıca temsilcileri *Panaitios* ile *Poseidonios*'tur. Bunların Platon ve Aristoteles felsefelerine yaklaştıklarını dışarıdan bakınca bile görebiliriz: Her ikisi de Platon ile Aristoteles'e büyük bir saygı duyarlar, onları Stoa'nın kurucularından aşağı tutmazlar. Poseidonios, ayrıca Pythagorasçılarla Doğu düşüncesine de hayrandır.

Rodoslu olan *Panaitios*'un (yaklaşık olarak 180-110) önemi, Roma ile sıkı bir ilgisinin olmasıdır. Roma'nın büyük kumandanlarından *Scipio*'nun yakın dostu imiş. Bu yüzden Stoa'ya Roma'da verimli bir çalışma alanı açmak olanağını bulmuştur.

Şüpheci Karneades'in de etkisi altında olan Panaitios'ta ihtiyatlı bir çekingenlik göze çarpar. Stoa öğretisinde, daha çok, rationalist bir anlayışla değişiklik yapmıştır. Eski Stoa'nın pek değer verdiği kâhinlikten (mantiké) şüphe ettiği gibi, ruhun ölümsüzlüğü, evrenin bir yanma süreci olduğu gibi ana düşüncelerini de kabul etmez; evrenin periodik olarak ana-ateş'e döndüğü düşüncesinden, Aristoteles'in evrenin bitimsiz olduğu düşüncesini daha doğru bulur. Halk dini karşısında da eski Stoalılardan daha özgür düşünür: Bir şairlerin, filozofların, bir de devlet adamlarının dini vardır. Kendisi bu ikincisini tutar; böylece dinin sadece politik bir önemi oluyor. Panaitios'un uzlaştırıcılığını, felsefe tarihine karşı büyük bir ilgi duymasında ve felsefe çığırları üzerine "Peri Aireseon" ("Kanılar Üzerine") adlı bir eser yazmış olmasında da görebiliriz.

Panaitios yargılarında ihtiyatlıdır, çekingendir. Onun en büyük öğrencisi olan Suriyeli *Poseidonios* (yaklaşık olarak 135-51) ise, tam tersine, sistemli bir dünya görüşü gereksemesini tam bir dogmatik olarak karşılamak ister. Sis-

* Aphrodisias: Geyre Köyü (Aydın)

temler arasındaki ayrılıklar, çelişmeler, ona göre, felsefeye arka çevirmek için bir neden olamaz. Poseidonios'un kanıtları rationel değil daha çok *empirik* nitelikte. Onun için felsefeyi bilimlerle sıkı bir bağlantı haline getirmek, felsefeyi pozitif bilgiye dayatmak ister.

Aristoteles gibi Posiedonios da açıklamasında *organizmayı* ana-örnek olarak alır. Ama, onun için, organizma, bir kavram olmaktan çok, doğrudan doğruya kavranmış olan "kuvvetlerin canlı bir birliği"dir. Evren büyük bir organizmadır; bir hayat gücü bu organizmanın bütün kısımlarını derece derece yükselen bir basamaklar dizisi olarak yaratır ve her şeyi, birbirine *sempati* (birlikte doyuş) bağlarıyla bağlı olan bir bütünde birleştirir. Kendisinde dinamik öğe pek kuvvetle dile geldiği, dünyayı bilgince tasavvur yerine dünyanın canlılığı duygusu ön plana geçtiği için, Poseidonios'un elinde Eski Stoa sistemi yeni bir biçim kazanmıştır.

Poseidonios *psikoloji* ve buna bağlı olan konularda Eski Stoa öğretisinden esaslı olarak ayrılıp, daha çok, Platon-Aristoteles felsefesinin çerçevesinde düşünür; çünkü bir yandan Platon'un ruh öğretisini biraz değiştirerek benimser, öbür yandan da bu değişikliği Aristoteles'e göre yapar, yani ruhun bölümlerini aynı bir tözün ayrı yetileri diye anlar. *İnsan anlayışı* da buradan çıkar: İnsanın bir Tanrısal (akıllı olan) yönü, bir de hayvansal (akıllı olmayan) yönü vardır ve bunların arasında büyük bir gerginlik hüküm sürer. Ruhun akıllı olmayan yönü bedene bağlıdır, beden de sırf beslenmek içindir, bu yüzden de değersizdir, ruh için bir zindandır (Platon'da olduğu gibi). Posiedonios'un *bilgi* ve *ahlak* öğretileri de bu anlayıştan çıkarlar. Ruh, akıllı olmayan yetilerinin ne kadar az etkisinde kalmışsa, bilgi de o kadar yetkin olur. Bu durumu da kültürün başlangıçlarında bulabiliyoruz, çünkü o zamanlar insan Tanrısal köküne daha yakındı. Bu durum, bir de, ruhun kendisini bedenden az veya çok çözüp kurtardığı, böylece de kendisine akraba olan Tanrısal ile arasında bir bağlantı kurduğu bütün hallerde – rüyada, ruh ve düşünce bakımından yükselmiş olmada – bulabiliriz. Bundan dolayı başlangıçta sadece bilgeler vardı; bunların doğanın yapısından çıkardıkları politik düzenler, teknik buluşlar da kültürün gelişmesine temel olmuşlardır.

Ahlakın da temeli, ruhun akıllı olan ve olmayan yetileri arasındaki karşıtlıktır. Ruhun akıllı yönünün (logistikon) akıllı olmayan yönü (alogistikon) üzerinde egemenlik kurmasıyla insan erdemli, dolayısıyla mutlu olur. Duygulanımlar (pathos'lar), Eski Stoa'nın düşündüğü gibi, yanlış yargılardan doğmazlar; bunların kökü ruhun akıllı olan değil, olmayan yetisindedir; bu sonuncusu akıllı yönü çiğner, ezer, böylece onu alışmış olduğu yargılardan uzaklaştırır. Yapılacak şey: Logistikon'u (akıllı yönü) bu gibi ezilmelerden kurtarmak, akıllı olmayan yetileri ona bağımlı kılmaktır. Ruh bedene, yabancı bir şey olarak, asıl yerinden, yukarılardan gelip girmiştir, dolayısıyla ruh önceden vardı; ölümden sonra da varolmakta devam edecektir; evrenin yanmasına kadar varolacak, sonra kaybolacak, ama yeni evrenin oluşmasıyla yeniden ortaya çıkacaktır. Ruh, bedenden ayrıldıktan sonra önce yeryüzünde bir temizlik geçirir, sonra da yukarılara yükselip burada her şeyin tam bilgisini edinmiş olarak mutlu bir hayat sürer.

Stoa'ya – Kleanthes gibi – bir *duygu* öğesi getiren Poseidonios, öğretmeni Panaitios'tan ayrılarak, kâhinliği de kabul eder. İrrationel bir bilgi çeşidini değerlendirmesiyle de, kendisinden sonraki dönemin şüpheciliği yenmek için çok yararlanacağı bir aracı ortaya koymuş oluyordu.

ŞÜPHECİLİK

Gözden geçirilen dönemin felsefesi için karakteristik olan *uzlaşma eğilimini,* yalnız dogmatik okullar (Peripatos, Stoa) çerçevesinde değil, karşı cephede de, yeni skepsis'te (şüphecilik) de bulabiliriz. Bu eğilim, ilkin, o zamanlar şüpheci olan Akademia'nın başında bulunan *Philon*'un öğrencisi Filistinli *Antiokhos*'ta (yaklaşık olarak İ.Ö. 68 yılında ölmüştür) kendisini göstermiştir. Antiokhos şüphecilikten dogmatizme geçmiş, bunun için de Akademia'nın eski *dogmatik geleneğini* yeniden belirtip oraya koymaya çalışmıştır. Ona göre şimdiye kadar septiklerin Sokrates ile Platon'a dayanmak istemeleri bir demagojiden başka bir şey değildir; böyle olmasa bile, o günden bugüne felsefe öylesine ilerlemiştir ki, artık şüphecilikle kalınamaz. Normal insanın normal koşullar içinde apaçık algıları vardır, bunlardan şüphe edersek, kökleri bu çeşit algılarda bulunan bütün genel tasavvur veya kavramlar da yıkılır, böylece de insanın bütün pratik, artistik ve bilimsel davranışları, kısaca bütün hayatı olanaksız olur. Bundan dolayı Antiokhos, şüphecilerin Karneades'ten beri dayandıkları *olasılığı* (probabilizm) yaşayışa bir temel olarak almayı çok elverişsiz bulur. Sağlam, apaçık bir temel gerektir, çünkü doğru'nun ne olduğu bilinmeden doğru'ya benzeyenin (doğru olması muhtemel olanın) ne olduğu bilinemez; olasılıkta o aranan güvenirlik, sağlamlık yok; her türlü aramanın, araştırmanın amacı da, ancak *sağlam bilgidir.* Antiokhos, kendisini bir Akademiacı sayar ama, başlıca *Stoa*'ya dayanır. Ona göre Platon ve Aristoteles felsefeleri aynı şeyin bir başka türlü söylenmesidirler ve terimlerdeki ayrılıkları ortadan kaldırırsak, bunlar dönüp dolaşıp Stoa ile de birleşirler (Bu anlayışa, bu dönemde bundan sonra çok rastlanacaktır).

Antiokhos'un şüpheciliğe yaptığı bu eleştirme yüzünden öğretmeni *Larissalı Philon* (yaklaşık olarak 160-79) da görüşünde birtakım değişiklikler yapmak zorunda kalmıştır. Stoa ile skepsis arasındaki bütün çekişme *bilgi* üzerinde idi. Karneades bir şüpheciye bir tasavvuru olasılıkla doğru saymak ya da "sanmak" hakkını tanımıştı. İşte Philon'a göre, bu "sanmak" (doxa, sanı) bilgi olabilir. Kendisi ile Stoa arasındaki tek ayrım şudur: Stoa "kavrama" *(katalepsis)* deyince bir tasavvuru onamayı anlar; böyle bir tasavvur bir varolandan gelir, bir varolmayandan gelseydi doğru olduğu onaylanamazdı. Philon ise bu savın son kısmını kaldırıp, kataleptik tasavvur için de *yanılma* olanağını açık bırakır – onca, Stoa ile aralarındaki *biricik* ayrılık budur ve eski filozoflar da (Akademiacılar ile Periptosçular da) kendisi gibi düşünmektedirler. Bundan dolayı Philon, eski filozoflar gibi bir bilginin sözünü edebileceğini, bununla da kendi çığırı ile Stoa arasındaki ayrılığın ortadan kalkmakta olduğunu sanır. İmdi felsefenin ödevi, her yönü araştıran bir yöntemin yardımıyla böyle

bir bilgiye ulaşmaya çalışmaktadır ve böyle bir tutumla varılacak olasılı bir doğru, bilgi elde etmeye uğraşan insan için olabilecek biricik sevinçtir. Bu anlayışıyla Philon sadece ahlak alanında çalışmıştır; mantık ve fizik sorunlarını çekici bulmaz; onca asıl değerli olan ahlaktır.

ROMA FELSEFESİ

Hellenistik felsefenin Milattan önce ikinci ve birinci yüzyıllardaki gelişmesinin başlıca özelliği, karşıt anlayışların birbirlerine yaklaşması, bir uzlaşmaya doğru gidilmesidir. Nitekim bir yandan Şüpheci Akademia'da Philon ile Antiokhos şüpheciliği yumuşatmışlar, hele sonuncusu hemen hemen tamamıyla dogmatizme geçmiş, Philon da, hiç olmazsa başlangıçtaki septik görüşünde birçok değişiklikler yapmak zorunda kalmıştır. Öbür yandan Stoa Okulunda da Panaitios ile Poseidonios Eski Stoa'nın kaskatı dogmatizmini gevşetip bir uzlaşmaya, bir eklektizme yol açmışlardır. Bundan dolayı artık çeşitli felsefe sistemlerinin aslında birleştiklerine, doğru'nun ancak öğretilerin anlaşmasında, bunların ortak oldukları yönlerde bulunabileceğine inanılmaktadır. Felsefedeki bu gelişme, çağın tarihi ile de ilgilidir: Bu sıralarda Yunan felsefesinin (Septik Akademia ile Orta Stoa'nın) temsilcileri, ilk defa olarak, *Romalılarla* doğrudan doğruya karşılaşmışlardır. Nitekim şüpheci Philon Roma'ya gelip burada uzun zaman kalmış, Cicero'nun, üzerinde en çok etkisi olan hocası olmuştur. Panaitios'un da Scipio ve çevresiyle yakın ilgileri vardı. Poseidonios Roma'da elçi olarak bulunmuş, ayrıca Rodos'ta kurduğu okulda, aralarında Cicero ile Pompieus'un da bulunduğu, birçok Romalı aydınlar okumuştur. Böylece Yunan felsefesi, artık yalnız Yunanlıların kendi aralarındaki bir iç işleri olmaktan çıkmıştır. Yunan düşünürleri, artık yalnız bağlı oldukları okulların öğretilerini birbirlerine karşı savunma ile uğraşmayacaklar, bundan böyle bir de Yunan felsefesinin görüşlerini Romalı aydınlara öğreten *öğretmenler* de olacaklardır. Bu dönemde felsefede bulduğumuz ekletizmde, Romalıların Yunan felsefesiyle tanışmalarının da bir payı olmuştur denilebilir.

Felsefeyi Yunanlılardan öğrenen Romalılar bu alanda yaratıcı olamamışlardır; ne yeni yollar aramışlar, ne de bulmuşlardır. Romalılar felsefede hep Yunanlıların *öğrencileri* olarak kalmışlardır; kendilerine yabancı olan bir düşünce hayatının tarihini öğrenip yetişmekle yetinmişler, Yunan felsefesinin klasik dönemi düşünürlerine büyük saygı duyan, bu büyük örneklerin yaratıcı olmayan ardılları olmaktan ileri geçememişlerdir. Felsefe ile uğraşan aydın bir Romalı – örneğin karakteristik bir tip olan Cicero'yu alırsak – karşısında hazır bulduğu Yunan felsefesinin çığırları arasındaki çekişmede şu ya da bu yanı tutmayı ödev bilir; bütün tartışmalarını, yine hazır bulduğu, kendisine öğretilmiş kanıtlarla yapar. Buna bir de, halk dini üstüne yükselmiş Romalı aydın için, felsefenin, dinin yerini tutan bir dünya görüşü olması gereksemesini de eklemeli.

Hellenizm felsefesinin üç büyük çığırından (Epikureizm, Stoa ve skepsis) *Epikurosçuluk*, bu dönemde, İmparatorluk Romasının zevk ve eğlenceye düş-

kün yukarı sınıfları arasında özellikle benimsenip, Milattan önceki birinci yüzyıldan beri pek yayılmıştır. Etkilerini Cicero, Horatius, Seneca gibi büyük Romalı düşünürler üzerinde görebiliriz. Ama Romalılar arasında Epikurosçu öğretinin asıl klasik temsilcisi *Lucretius Carus* (95-55)tur. Lucretius "De rerum natura" ("Nesnelerin doğası üzerine") adlı didaktik koşuğunda Epikurosçuluğu edebi bir formla anlatmış, Romalılar için bu öğretiyi Latince ile hemen hemen yeniden yaratmıştır. Yapıtın edebi değeri yanında bilimsel değeri de vardır; Epikuros felsefesini öğrendiğimiz başlıca kaynaklardan biridir. Bu yapıtında Lucretius tam bir Epikurosçu ödevi yerine getirmeyi göz önünde bulundurmaktadır: *Doğayı*, ustası Epikuros'un anladığı gibi açıklamakla insanı boş inançlardan, temelsiz korkulardan kurtarmayı ister.

Roma'da *şüphecilik* temsilcisini, Stoa ahlakını iyi karşılayan, ama bilgi anlayışında kendisini Akademia Şüpheciliğine bağlı sayan *Marcus Tullius Cicero* (106-43)'da bulmuştur. Cicero Atina ve Rodos'ta Yunan felsefesinin her çığırından filozofları dinlemiş ve pek çok okumuştu. Hayatının son yıllarında Yunan felsefesini Latince ile dile getirmek işine giriştiği zaman elinde pek zengin malzeme bulunuyordu. Bu gereçlerden Cicero, büyük bir ustalıkla, ayrıntılarında hiç de özgün sayılamayacak, ama bütününde yine de özelliği olan kapalı bir dünya görüşü meydana getirmiştir. Kendisini bağlı saydığı Akademia Şüpheciliği çerçevesinde, bu *şüpheci temel* üzerinde pozitif bir felsefe geliştirmeye çalışmıştır.

Cicero ilkin daha çok pratik sorunlarla ilgilenmiş, Yunan filozoflarının özellikle sosyal-politik öğretilerini günü için değerlendirmek istemiştir. *"De re publica"* ("Devlet üzerine") ve *"De legibus"* ("Yasalar üzerine") adlı yapıtları bu döneminde yazılmışlardır. Siyasetten kesin olarak çekildiği yıllarda da (45-43), siyasi hayata yine değer vermekle birlikte, felsefeden, kızının ölümü dolayısıyla uğradığı felakete *teselli arar;* felsefenin bir işe yaramasını ister; Yunan felsefesinin değerlerini yurttaşlarına tanıtmakla kendisi de yararlı olmaya çalışır. *"Consolatio"* ("Teselli"), *"Hortensius"*, *"Questiones Academicae"* ("Aka-demia'lıların sorunları") adındaki yapıtlarıyla "Dostluk" ve "Yaşlılık" üzerine küçük yazıları ve *"De natura deorum"* ("Tanrıların niteliği üzerine"), *"De divinatione"* ("Kâhinlik üzerine"), *"De finibus bonorum et malorum"* ("En yüksek iyi ve kötü üzerine"), *"Disputationes Tusculanae"* ("Tusculum tartışmaları") adlı büyük felsefe yapıtları hep bu döneminde yazılmışlardır. Bu yapıtların hepsi, bir çok okumuşluğun ürünleridir. Cicero ele aldığı her sorunun durumunu çok iyi bilir, bütün kanıtları çok iyi kavramıştır. Ama yazdığı kitaba hep belli bir Yunan eserini *örnek* olarak alır; örneğine oldukça da bağlı kalır, hatta planını bile olduğu gibi benimser; yalnız, düşünceleri Romalı okuyucuya elden geldiğince iyi kavratmak için, örneklerde gereken değişiklikleri yapar; bu arada Yunan felsefesinin terimlerini karakteristik bir biçimde ve büyük bir başarıyla Latinceye çevirir. Latince felsefe terimlerini – çoğunu çeviri yoluyla – kurmuş olması, Cicero'nun en büyük hizmetlerinden biridir. Bu terimler, Latince terimler sistemine dayanan felsefe dillerinin bugün de hâlâ temelidirler.

Cicero kendisini Akademia'ya bağlı sayar ve hocası Philon'un değil de, Karneades'in Akademia Şüpheciliğinden yana olduğunu söyler; ancak, o da,

Philon gibi düşünüp Eski Akademia (Platon'un Akademia'sı) ile Orta (Şüpheci) Akademia arasında pek bir düşünce ayrılığı olmadığına inanır. Cicero Akademia'yı tutar ama, öğretisi yine de *eklektik* niteliktedir. Akademiacı bir filozofun üstünlüğü: Bir sisteme candan bağlanmaması, "olasılı olan"la yetinmesi, kesin kararlara varmayıp her yerde ancak olasılıyı seçmesi ve savunmasıdır. Bu tutum, Cicero'ya Akademia'yı sempatik buldurur. Onun Akademia' dan edindiği başlıca kanı şudur: İnsan için ancak *olasılık* vardır, ama insanın buna inanması hakkıdır; canlılıklarıyla bize kendilerini kabul ettiren algılar olasılıdır; doğanın bize yerleştirmiş olduğu, dolayısıyla bütün akıllı varlıklarda hep bir biçimde bulunan bilgiler de, nesnelerin kavramları da olasılıdır. Cicero'nun benimsediği bu olasılığa dayanan felsefe de, dogmatizmi yumuşatmış olan Orta Stoa öğretisine pek benzer.

Elbette, Cicero için de, felsefe *mutluluğa* götüren yoldur; gerçek mutluluğun biricik dayanağı da erdemdir. Eski Stoa'ya göre erdem biricik "iyi olan şey"dir, biricik değerdir, bunun dışında kalan bütün değerli şeylere ilgisiz kalınabilir (adiophoron). Cicero "mutluluğun biricik dayanağı erdemdir" derken Eski Stoa kadar sert düşünmez; ancak, ona göre de, haz, sağlık, zenginlik, saygınlık vb. gibi dış değerler, bütün bunlar, erdem karşısında, *içten olgunlaşmış olma,* iç'in yetkinliği karşısında ikinci planda kalırlar. İnsanın kendi ben'inin olgunluğu, insanın kendisiyle ve doğanın gerçek Tanrısal özü ile uyumlu olması, böyle uyumlu bir yaşayışa ermesi *erdemdir.* Buna göre, insanın *kendisini bilmesi,* erdeme götüren ilk yoldur; ama *doğayı* da bilmek, insanın kendisini bilmesinin bir parçasıdır: Doğa bize, olabilecek dünyaların en yetkinindeki Tanrısal aklı öğretir. Ancak, insan düşünmek ve bilmek için değil, her şeyden önce *eylemek* için bu dünyada bulunmaktadır. Bundan dolayı felsefe başlıbaşına bir erek olmayıp eğitim için bir *araçtır,* özellikle de *karakterin* eğitilmesine yardım eden bir araçtır; felsefe ile bir insana etkin ve şerefli *(honestum)* bir hayatın anlamı aşılanır; kendi karakterini ise insan, felsefe ile bütün beden ve ruh acılarına karşı çelikleştirir; felsefe bir teselli (consolatio) aracıdır da. Kendisi kendisine şüpheci diyen Cicero'nun şüpheciliğini burada yeni bir ışık altında görmekteyiz: Felsefe öğretilerinin "doğruluğu", onun gözünde, moral etkileri bakımından, relatif olarak eşittir. Ama bir noktada septik Akademia'dan kesin olarak ayrılır: Erdemin pratik hayatta, özellikle devlet hayatında *mutlak* değeri olduğu anlayışında. Çünkü Cicero'ya göre insan, beden ve ruhtan kurulmuş bileşik bir varlıktır, bundan dolayı da "iyi", bedenin ve ruhun, bu ikisinin de yetkinliğinde aranmalıdır. Ancak, kendisinde dışarıdan gelme tanrısal akıl bulunduğu için, ruh bedenden üstündür, bu yüzden de ruhun olgunluğu daha değerlidir ve bu olgunluk çerçevesinde pratik yetkinlik, özellikle de sosyal bir erdem olan *adalet* ayrıca üstündür. Bu düşüncesiyle Cicero, bütün Hellenistik Çağda (Epikureizm, Stoa) ağır basan individualist ahlak anlayışını aşarak, Platon'da olduğu gibi, *sosyal* nitelikte bir ahlaka ulaşmış oluyordu. Bundan dolayı, ona göre, kendini sadece teoriye vermiş olan filozofun değil, bilimsel çalışmalarını toplumun, özellikle *devletin yararına* göre ayarlayabilmiş olan filozofun hayatı en iyi yaşayıştır. Onun da düşünceleri, Platon'da olduğu gibi, hep ideal devlet üzerinde toplanırlar.

"De re publica" adlı yapıtında yurttaşlarını devlet işlerine katılmaya çağırır; onlara bir ideal devlet tablosu çizmeye çalışır; bu ideal devletine örnek olarak eski Roma Cumhuriyetini göz önünde bulundurur. (Cicero, Roma'nın Cumhuriyetten İmparatorluğa geçtiği dönemde yaşamıştır. Roma'nın ileri gelen devlet adamları arasında yeralmış, Konsüllük, Genel valilik – Kilikya'da – yapmıştır. Yaşadığı dönemin siyasi olaylarında hep ön planda rolü vardır; sonunda sürgün edilmiş, yasa dışı ilan edilerek öldürülmüştür. Roma'nın en önemli hatiplerinden, Latin dilinin büyük ustalarından biridir.) "De legibus" ("Yasalar üzerine") adlı yapıtında Cicero, bütün, insanlar için geçerliği olan bir *doğa hukukunu,* bütün insanlarda ortak olan akıldan türetmek denemesini yapar. Öldürmek, çalmak, yalancı tanıklık, bütün bunlar toplumların, hükümdarların ya da yargıçların kararlarıyla yasak edilmiş değildir; bunların yapılmamasını duyuran doğal hukuktur, akıl ile tanıtlanabilen hukuktur. Ayrı ayrı ulusların hukukları da, bu doğal hukukun, aslına az ya da çok uygun kopyalarıdır.

Romalılar özellikle *Stoa öğretisi* çerçevesinde en verimli olmuşlardır. Bu öğreti, eski Romalıların kahramanca yaşayış ideallerine, disiplinli siyasi morallerine en uygun olanı idi. Roma, Stoa felsefesini, ilkin, Orta Stoa'daki öğretinin özelliğini bulandırmış olan eklektik biçimiyle tanımıştı. İmdi bu eklektizme karşı Roma'da iki bakımdan bir tepki olacaktır: Bir yandan Eski Stoa'nın başlıca köklerinden biri olan *kynizm* yeniden uyanacak, ortalıkta gezici kynik vaizler türeyecektir; öbür yandan da *"Yeni Stoa"* ya da *"Roma Stoası"* denilen bir akım, Eski Stoa öğretisini yeniden kurmaya çalışacaktır. Bu akımın başlıca temsilcileri de *Seneca, Epiktetos* ve *Marcus Aurelius*'tur.

Roma Stoası'nın bu üç büyük temsilcisinin ortak oldukları nokta, her üçü için de *ahlakın* ağırlık merkezi olmasıdır. Her üçü de, başlıca ahlak felsefesi, ahlak eğitimi, Eski Stoa ülküsü anlamında "insanın kendisini bağımsız bir kişi olarak yetiştirmesi" sorunlarıyla uğraşırlar. Bununla birlikte aralarında karakteristik ayrılıklar da var. Ayrıldıkları, birleştikleri düşünceleri, başlıca sorunları bakımından üçünü bir arada görelim.

Cordobalı (İspanya) olan *L. Annaeus Seneca* (İ.Ö. 3 - İ.S. 65), yalnız filozof değil, sanatçı ve devlet adamıdır da. Neron'u yetiştirmiş, uzun zaman onun çevresinde yaşamak zorunda kalmıştır. Bu yüzden insanların gerçekte nasıl olduklarını yakından görmek fırsatını bulduğu için, yalnız Stoa'nın soyut erdem idealiyle yetinmemiştir. Kendisi Roma aristokrasisinin sayılan bir kişisi; zengin, sözü geçer bir aileden; büyük bir yazar, parlak bir üslupçu. Seneca Roma sosyetesinin zevk ve eğlenceye düşkünlüğünü, soysuzlaşmasını üzülerek görür, yapıtlarıyla moral bir etkide bulunmayı göz önünde tutar. Öğrencisi İmparator Neron'un tutumu onu pek üzmüş, sonunda onun emrine uyarak, tam bir Stoalı davranışıyla, intihar etmiştir.

Hierapolisli* (Phrygia) ve azatlı bir köle olan *Epiktetos* (yakl. olarak 150-130) pek yoksulmuş; önce Roma'da öğretmenlik yapmış, sonra İmparator

* Hierapolis: Bugünkü Pamukkale (Denizli).

Domitian filozofları Roma'dan sürünce, Yunanistan'da Epiros'a gidip burada ün salan bir okul kurmuş. Epiktetos, Stoa ahlakının eski, sert tutumunun temsilcisidir; her bakımdan bağımsız olan, tam bir Stoalıya yakışacak bir hayat yaşamış. Süssüz, yer yer kaba gelen bir deyişi var; teoriden çok pratiğe değer verir; teori bir erek değil, pratiğe geçiren bir köprüdür. Epiktetos, tamamıyla *Eski Stoa*'ya dayanır; onun için Orta Stoa'nın başlıca temsilcilerini (ne Panaitios'u ne de Poseidonios'u) hiç anmaz; ona göre Orta Stoa yanlış yoldadır, bir sapıtmadır. Seneca ise yalnız Orta Stoa'dan değil, Epikuros'tan bile yararlanır: "Bütün büyük filozofların aslında tek bir felsefesi var" inancıyla o eklektizme yakın. Epiktetos'un öğretisi, sıkı bir okul felsefesi (skolastik) niteliğinde; kendisi de tam bir moralist. Seneca'da ise estetik duygu pek belli olur.

Azatlı köle Epiktetos'un yanı sıra Roma Stoası'nın üçüncü temsilcisi olan *Marcus Aurelius Antoninus* (121-180) imparatordur. O, yüksek sorumluluğunu kavramış bir hükümdar. Boş zamanlarında kendi içine bakarmış. "Kendime bakışlar" (Ta eis auton) adlı eseri, bu kendini ciddi ve disiplinli olarak denetlemesinin bir ürünüdür. Zaten Stoa ahlakı, insanın her gün kendisine hesap vermesini, kendisini *yargılamasını* ister. Epiktetos'da olduğu gibi, Marcus Aurelius'ta da erkekçe bir çizgi var; Seneca'da zaman zaman kendini gösteren duygululuk bunların ikisinde de yok. Marcus Aurelius şöyle dermiş: Kendini hep bir Romalı, bir imparator, görevi başında bulunan bir asker gibi gör. Kendini yoklamasını, denetlemesini o, hep iktidarda bulunan bir kimseyi kolayca baştan çıkaran şeyler bakımından: ölçüsüzlük, kendini öfkeye kaptırmak, işi oluruna bırakmak ve her şeyden önce de kendini beğenmişlik bakımlarından yapar. Seneca, bir başarısı varsa, kötü şeyler yapmamış, başkalarına haksızık etmemişse bunu Tanrı'ya borçlu olduğunu söyler. Ödevini yerine getirmek için kendisine gerekli yetenekleri vermiş olan doğaya, tanrılara ya da kadere şükretmenin Marcus Aurelius'ta da büyük yeri var. Stoa öğretisinin özünde bulunan bu *alçakgönüllülük*, "insanın ödevi, bir asker gibi doğanın buyruklarını yerine getirmek ve kendini bu buyrukları yerine getiren bir organ olarak duymaktır" görüşüne dayanır. Bu üç Romalının felsefeleri, bir de, *dini* bir nitelik taşır; bu dini renk de bütün Stoa öğretisinde var; en güçlü olarak da kendini Marcus Aurelius'ta gösterir. Seneca da, Marcus Aurelius da ruhun ölümsüzlüğüne inanırlar; Epiktetos ise ölümden sonraki bir hayatı kabul etmez: hatta bitimsiz bir yaşamayı istemek, ona göre, aşırı, yersiz bir iddiadır.

Doğa bilimi ile ilgili sorunlarla üçü arasında en çok Seneca uğraşmıştır. Doğa açıklamalarında Aristoteles ile Poseidonios'un izinden yürüyen Seneca, öbür yandan kâhinliğe de inanır; ona göre, gerçi örneğin yıldırımın, kuşların uçmasının doğal nedenleri vardır; ama bunlar, aynı zamanda, işaretlerdir de, *belirtilerdir de;* çünkü bütün doğal nedenler dönüp dolaşıp Tanrıda toplanırlar. Ancak, tek tek nedenleri Tanrı'ya bağlamamalı, elbette kuşların kanatlarını yöneten Tanrı değil; ama gerektiği gibi dikkat edersek, Tanrı'nın etkilerini kuşların uçmasında da, bütün öteki şeylerde de görebiliriz. Belirtiler arasında bulur gibi olduğumuz çelişmeler de hep bizim eksik gözlemlerimizden ileri

gelir. Tanrı, tek tek varlıkların keyfi yöneticisi değil, her şeyi kapsayan *doğa yasasıdır;* her şey de bu yasaya göre zorunlu bir düzen içinde olup biter. Ama her şey böyle zorunlu, değişmez bir düzene göre olup bitiyorsa, Tanrılara tapmanın, sunular sunmanın bir anlamı olur mu? Sunularla, yakarmalarla kaderi nasıl olsa değiştiremeyiz denecektir. Buna karşı Seneca: Dindar bir düşünüşle Tanrılara yönelen kimsenin mutlu olması da kaderin planı içinde yer alan bir şeydir diyor. İşte bu dindar ruh, tapınmada da, sunuda da esas olmalı, sunağın kana boyanması değil, Tanrılara tapma onları sayma, aslında, doğanın istencine (doğada egemen olan Tanrısal öngörüye [providentia]) *seve seve* bağlanmanın bir belirtisidir. Her şeyde Tanrısal olanı görüp sayan kimse, hiç sıkıntı çekmez, kaderin yükü altında ezilmez.

Kendisi de kâhinliğe inanan Epiktetos'a göre, kâhin (bakıcı) bize ancak belirtileri yorumlar, nesnelerin doğal gidişini, sıralanmasını bildirir. Ama iyi'nin ve kötü'nün ne olduğunu bize kâhin bildiremez, bunu bize bildiren kendi ahlak bilincimizdir. İnsan ancak *kendi gücü ile* erdemli olabilir, dolayısıyla mutluluğa ulaşır. İnsanı iyi'ye götüren de akıldır. Hayatta en yüksek amaç olan erdem *doğaya uygun* yaşamadır; insanın kendisiyle uygunluk halinde olup kendisinde *aklın egemen* olmasıdır; bu durum, aynı zamanda, doğayla ve tanrısal yasayla uygunluk da demektir. Bu amaca varan, mutluluğa da erişmiş olur; bu ikisi birbirine zorunlulukla bağlı. Ama erdem değerini bu yüzden kazanmaz; o başlı-başına bir değerdir ve onun dışında kalan bütün şeyler, değerleri bakımından aldırılmayacak şeylerdir. Gerçi bilge kişi zenginliği, yaşama sevincini, hazzı hor görmez; ama bunlardan kolayca vazgeçmesini de bilmelidir. Seneca'nın deyişiyle: Bilge zengin olabilir, ama hiçbir zaman zenginliğin (kölesi) olamaz.

Aldırış edilmeyecek şeyler arasında *ölüm* ile *yaşam* da var. Tıpkı haz gibi, yaşama da başlıbaşına bir erek değildir. Marcus Aurelius'un bir benzetmesi ile: Biz, tıpkı bir bağ kütüğü gibi yemiş vermek için yaşarız; dünya düzeninin bütünü içindeki yerimizi doldurmak, dünya planında payımıza düşeni gerçekleştirmek, sonra da yerimizi başkasına bırakmak için yaşarız. Ama hayatımız artık bu ödevini yerine getirmeyecek gibi ise, örneğin vücudumuzun ıstırapları aklımızın beden üzerinde egemenlik kurmasına engel oluyorsa, ya da dış koşullar akla ve hakka aykırı bir iş yapmaya bizi zorluyorlarsa, hayattan isteğimizle ayrılmak olanağı bize açıktır. Kendisi de intihar ederek ölen Seneca diyor ki: Uzun değil, yettiği kadar yaşamaya çalışmalıyızdır. Uzun zaman yaşamak için kaderin lütfuna bağlıyız; yettiği kadar yaşamak ise bizim elimizde. Epiktetos da bu konudaki düşüncelerini şu sözleriyle belirtir: "Tanrı seni bu dünyaya bir ölümlü olarak getirmedi mi? Kısa bir zamanda onun bu dünyadaki egemenliğini görüp bayram etmen için bu dünyadasın. Ben daha da bayramlar gömek isterim deme. Bayramın da sonu var. Çekil, git – hem de şükrederek; yerini de başkasına bırak!" Nihayet, tıpkı böyle düşünen Marcus Aurelius'un sözleri: "Yaşadığın şu zaman anını doğaya uygun olarak yaşa, sonra ondan üzüntüsüz ayrıl – tıpkı olgunlaşmış bir yemiş gibi. Yemiş olgunlaşınca yere düşer, kendisini yaratmış olan toprağa ve ağaca minnet duyguları duyarak."

YENİ ŞÜPHECİLİK

Milat sıralarında Akdenizin *batısında* (Yunanistan ve Roma'da) felsefenin durumu şöyle idi: Bir yandan bir eklektizm, öbür yandan da Son (Roma) Stoa' nın hemen hemen bütünüyle moral nitelikte bir dünya görüşü. Buna karşılık Akdenizin *doğusundaki* bir gelişme, felsefe bakımından daha önemli, daha verimlidir. Bu gelişmenin merkezi *İskenderiye*'dir, gelişmeyi başlatan düşünür de *Ainesidemos*'tur.

Ainesidemos Giritli. Hayatı üzerine güvenilir bilgilerimiz yok. Milattan önceki 1. yüzyılda yaşamış olduğu sanılıyor.

Ainesidemos Septik Akademia'nın öğrencilerinden, ama Akademia'nın uzlaşmacı tutumuyla uyuşamaz. Şüpheci Akademia, olasılık öğretisiyle, bunun teorik ve pratik alanlarda işe yarayabileceğine inanmasıyla uzlaşmacılık yoluna gitmişti. Bunu doğu bulmayan, hele Antiokhos ile Akademia'nın almış olduğu doğrultuyu büsbütün aykırı bulan Ainesidemos, kurtuluşu ancak şüpheciliğin *ilk şekline* (Pyrrhon ile Timon'daki şekline) dönmekte bulur. Bu düşüncesi ve bunu gerçekleştirmesiyle Ainesidemos, *Yeni Şüpheciliğin* kurucusu olmuştur. Bu çığıra, *"Yeni Pyrrhonculuk"*, *"Akademia-sonrası Şüpheciliği"* de denir.

Düşüncesini Ainesidemos, kendisinden önceki septiklerden çok daha ustalıkla işlemiştir. Ona göre, bir şüpheci için ana-davranış olan *epokhé*'nin (yargıdan kaçınmak, çekinmek) dayanağı: insanın algı ve yargılarının durmadan değişmeleridir. Ainesidemos bu anlayışını epokhé'yi temellendirmede bir çeşit kanıtlar olan *tropos'lar öğretisi* ile desteklemeye çalışmıştır. 10 tane olan tropos'lardan ilk beşi *süje* bakımındandır ve canlılar arasındaki ayrılıkları, insanların kendi aralarında başka başka oluşlarını, duyu organlarının türlü türlü olmasını, çeşitli durumların (sağlık, hastalık, vb.) olduğunu ve eğitimin sonuçlarını belirtir; geri kalan beş tropos da *obje* bakımından görüldükte: bir nesnenin şu ya da bu ortamda olması (havada veya suda vb.), süjeye olan durumunun değişmesi, niceliğinin ve birtakım niteliklerinin başkalaşması, belli birtakım niteliklerinin ancak relatif oluşu (sağ-sol) ve sık sık ya da seyrek görünmesinin, bütün bunların algı ve yargıdaki etkilerini gösterirler. İşte böyle esaslı bir araştırmaya dayanan Ainesidemos, kendisinden önce Karneades'in dogmatizme karşı açtığı savaşmanın yöntemini de derinleştirerek, bu çığırı ilkeleri bakımından çürütmeye çalışır, bunun için de dogmatiklerin çeşitli bilgi kollarındaki ana savlarını eleştirir. Ele aldığı başlıca kavramlar şunlar: Gerçek varlık, neden, oluş, algı, algılanandan algılanamayana geçiş (tümevarım), tümden gelim, ahlak ilkeleri. Septik düşüncenin Orta Akademia'da geçirdiği gelişmenin etkisiyle Ainesidemos, "hiçbir şeyin bilinemeyeceğini" ileri sürmeye varmıyor. Ona göre, şimdiye kadar bir şey bilinememiştir; bundan dolayı şimdilik yapılacak şey epokhé'dir; ama bundan sonra araştırmaya devam edilebilir.

Bilgi anlayışında vardığı bu sonuç, ayrıca Şüpheci Akademia'dan edinmiş olduğu "Şüpheciliğin ana savı hiçbir zaman dogma değildir, ancak sübjektif

bir inançtır" düşüncesi, Pyrrhonculuğu diriltmeye girişen Ainesidemos'u *pozitif* bir dünya görüşü kurmaya götürmüştür. Bu dünya görüşünde Stoacı etkiler de eksik değil; örneğin birçok kimselerin bir düşünce üzerinde birleşmelerini (concensus gentium), bu düşüncenin doğruluğu için bir kriterium saymayı, bu Eski Stoa anlayışını Ainesidemos da benimsemiştir. Böylece o da devrinde hüküm süren eklektizme katılmış oluyor. Yalnız o, öğretisinde Herakleitos'un "akış", "oluş" kavramına çok yer verir; buna da "tasavvurların boyuna değiştiği" anlayışından bağlanmak zorunda kalmıştır. Böyle bir akışı kabul edersek, sonunda duran, kalan hiçbir şeye varamayacağımızı, dolayısıyla şüpheciliğe düşeceğimizi daha Platon (Theaitetos dialogunda) belirtmişti.

Ainesidemos'un ortaya çıkması, Antik felsefenin *Doğu*'daki gelişmesinde yeni bir dönem açmıştır. Şüpheci öğretiyi onun yeniden, esaslı olarak temellendirmesi akılcı dogmatizmi adamakıllı sarsmıştır. Bu çığır, zaten, Şüpheci Akademia ile öteki okulların tartışmasında boyuna arka plana çekilmişti; Ainesidemos'un görünmesiyle de büsbütün ortadan silinmiştir. Ainesidemos' tan sonraki dönemde gelişen Antik felsefede "gerçek varlık" üzerinde bir *akıl bilgisi* artık tutunamaz olacaktır. Rationel bir metafizik olanaksız olunca, Antik felsefe, bundan böyle kendisine açık kalan iki yolda yürüyecektir: Bir yandan bir *positivizm* olacak, öbür yandan da *dini* bir felsefe olarak gelişecektir.

Positivizme yöneliş, Ainesidemos'un okulu çerçevesinde ve bu okulun "Deneyci Hekimler" ile bağlantı kurmasıyla olmuştur. Ainesidemos'un ardılları arasında sözü geçen gelişmede başlıca rolü olanlar: *Agrippa, Menedotos* ve *Sextos Empeirikos*'tur.

Yeni-Pyrrhoncu Şüpheciliğin ilkelerini elden geldiğince keskin bir şekilde belirtmeye, işlemeye çalışmak, Ainesidemos okulunun başlıca işidir. *Agrippa* (İ.S. 2. yüzyıl) bu ilkeleri sistematik olarak sıralayıp beş tropos'ta toplamıştır: Görüşlerin başka başka oluşları ve çatışmaları; bir tanıtın öncüllerinde sonsuz olarak geri gitmek; tanıtlanmamış öncülleri ileri sürmek; tanıtlanacak şeyi tanıtın dayanağı yapmak; algı ve yargıların relatif oluşları. Agrippa, bu tropos'larda, bir metafizik sorununu çözmenin olanaksızlığını gösteren kanıtları da bulduğu için, okulun görüşüne radikal bir nitelik kazandırmış, bununla da Yeni-Pyrrhonculuğu uzlaşmacı Akademia'nın etkisinden kurtararak, onu Eski Pyrrhonculuğun sertliğine döndürmüştür.

Agrippa ile bir görüşte olan *Menedotos* (İ.S. 2. yüzyıl), troposların sayısını daha azaltarak, ikiye indirmiştir. Aynı zamanda Deneyci Hekimler Okulu'nun da başkanı olan, İskenderiye'de yaşamış olduğu sanılan Menedotos basit bir ayırma yapar: Bilgi, ya doğrudan doğruya *(araçsız)* olan bir bilgidir, ya da *araçlı* bir bilgidir. Araçsız bilgi olamaz, çünkü bütün sorunlarda bir anlaşmazlık var. Araçlı bilgi de olamıyor, çünkü bilginin *temelini* elde edemiyoruz: bu temele varmak için sonsuz olarak geri gitmek (regressus in infinitum) gerek; üstelik geriye doğru ilerlerken de hep diallel'lere (diallelos) karşılaşırız, yani tanıtlanması gerekeni tanıtın içine alıp kullanırız.

Bir de Deneyci Hekimler Okulu'nun başkanı olması, Menedotos'u, dogmatizmi sadece eleştirmekle kalmamaya, bundan ileri de gitmeye zorlamış,

onu bilim ve felsefenin çalışma biçimi üzerinde büsbütün yeni bir anlayışa ulaştırmıştır. Bu anlayış her türlü metafiziği reddeder, felsefi-bilimsel çalışmayı fenomenlerin dışına çıkartmaz. Bu anlayışa da, ancak positivizm denebilir.

Bu positivizm tam gerçekleşmesini, *Sextos Empeirikos*'ta (İ.S. 2. yüzyılın ortaları) bulmuştur. Ainesidemos'un ikinci ardılı, aynı zamanda Deneyci Hekimler Okulu'nun da başkanı olan S. Emperirikos'un yapıtlarında septik öğretiyi bir bütün halinde buluruz. Kalan yapıtlarından *"Pyrrhoneioi hypothyposeis"* ("Pyrrhonculuğun ana-çizgileri") adlısı septiklerin tropos öğretisi için ana kaynak kitaptır; Yeni Şüpheciler için bilgimizi bu yapıta borçluyuz.

Şüpheci görüşün hem doğru olarak anlaşılmasını, hem de savunulmasını göz önünde bulunduran yapıtta, önce, dogmatiklerin bir iddiası çürütülür: Dogmatikler "Şüphecilik, eylem ve hayatı ilkece olanaksız kılıyor" diyorlardı. Buna karşı Sextos Empeirikos, "tarnssendent (aşkın) olandan başka bir de *fenomenler* (görünüşler) var; bunları yadsımak hiçbir şüphecinin aklına bile gelmez" der. Ona göre bir septiğin ele alıp uğraşacağı alan, bu fenomenler alanıdır ve burada o akıllı görüşlerle edinilmiş birtakım ölçülerin yardımıyla doğru yolu bulmaya, doğru olarak davranmaya çalışır. Bu ölçüler (kriterium) 4 tanedir: İnsan doğasının gösterdiği yol; fizik gereksemelerin zorlaması; yaşanılan yerin töre ve gelenekleri; bilimlerin öğrettikleri. Burada bilim deyince de, dogmatiklerin "gerçekten varolanı" bilmeye çalışan felsefeleri değil de, fenomenlere ilişkin olan, yalnız bu fenomenleri ve onların zaman içinde art arda gelişlerini gösteren genel önermeleri sistematik olarak ortaya koymaya çalışan; hayat için kullanılabilecek ve hayata yararlı amacına gerçekten de erişebilen bilimler anlaşılır. Bundan dolayı, Deneyci Hekimler Okulunun bu başkanı için en değerli bilimler *tıp* ile *felsefedir.* Tıp insanın bedeni ıstıraplarının ve bunları iyileştirme araçlarının bilgisidir. Felsefe ise, dogmatizm deliliğinden acı çekenlerin ruhlarını iyileştiren bir bilimdir. Felsefe amacına her zaman, tıp da, hiç olmazsa çoğu zaman varır. Boş ve hayali olmayıp tam positif ve hayat için çok önemli olan bu çeşit bilim (felsefe), metafizikten arınmış *deneyi* (empirie) sağlar ki, bu da insana yalnız eylemi olanaklı kılmakla kalmaz, onu mutluluğa götüren en güvenilir, hatta biricik yoldur. Ruhun dinginliği, esenliği olarak düşündüğü mutluluk, Sextos Empeirikos için de, bir felsefenin amacı, her türlü felsefe yapmanın ana-nedenidir.

Ainesidemos'un okulunda şüphecilik bir positivizme varmıştı. Bu positivizmde mutlak'ın bilgisinden vazgeçilmiş, insanın dikkat ve ilgisi hayata yararlı olabilene çevrilmiştir. Buna karşılık şüphecilik, dini bir duygunun etkisi altında bulunanlarda kendini büsbütün başka türlü göstermiştir. Antik Çağın sonlarına doğru kuvvetli bir din duygusu ortalığı kaplamıştı. Özellikle Roma İmparatorluğu içinde yer alan uluslara kurtarıcı bir inancın şiddetle özlendiğini görürüz. Geniş kalabalıklarda insan bilgisinin sınırsız başarmak gücüne olan inanç kaybolmuş, bunun yerini yüksek, esrarlı bir tatmini arama, Tanrının yardımını özleme almıştı. Bu dönem, ayrıca, çoktanrıcılığın (polytheism) aşıldığı sıralardır da. İşte bu dönem din gereksinmesini, önce Doğu dinlerini benimseme, sonra da Hıristiyan olma ile karşılamıştır.

DİNİ DÖNEM

Aristoteles'ten sonraki felsefe çığırlarının, *aydınlar* için *dinin* yerini doldurmak isteyen dünyagörüşleri olduğu belirtilmişti. Ancak, gerçek din gereksinmesi – duyulurüstü ile bağlantı kurmak isteği, öbürdünyaya karşı duyulan ilgi ve özlem – ne Epikurosculuğun budünyaya bağlı öğretisi, ne şüphecilerin her şeyi güvensiz yapan anlayışları, ne de Stoa'nın salt ahlaki nitelikteki "inancı" ile karşılanabilmişti. Üstelik, Roma İmparatorluğu içinde Hellenistik kültlerin yayılması din hayatına bir canlılık ve renklilik getirmişti. Bunlarda, felsefe literatüründe din ile felsefenin *sınırları* üzerinde bulunan birtakım akımları ortaya çıkarmıştı. Bu arada, ikisinde de dini renkler, mistik unsurlar bulunan *Pythagoras* ve *Platon* felsefelerinin özellikle ele alınması pek doğaldır.

Bu dönemde ortada görünen *metafiziğin* özellikleri şunlardır: 1. Stoa ile Epikureizmin monizmleri karşısına "Tanrı" ile "madde" arasında, "iyi" ile "kötü" arasında olan bir *dualizm* çıkarılmıştır. 2. Tanrı ile insan arasındaki boşluğu, türlü derecelerden çeşitli daimonlar* ile dolduran bir *daimonologie* (Daimonlar öğretisi) geliştirilmiştir. 3. Ruhun ölmeyip çeşitli kılıklara giren bir süreç olduğu, *göçtüğü (metempsykhosis)* inancı benimsenmiştir. 4. Doğada tinsel güçlerin egemen olduğuna inanılmış; bu inançla ilgili olarak doğayı *büyüsel* (majik) olarak açıklamak ve doğaya *büyü ile egemen olmak* eğilimi doğmuştur.

Bu yüzden de bu dönemde *bilgi kavramı* bir değişikliğe uğramıştır. Bilme artık, normal durumunda olduğu gibi, bir algılama ve sonuç çıkarma değil, bir *tinsel görüş*'tür: İnsanın kendi iç dünyasına bir bakması, varolanları içlerinden bir duymasıdır. Bununla ilgili olarak *bilge ideali* de değişmiştir. Bu döneme değin bilge ideali Sokrates idi. Sokrates da antik çağ sonlarına kadar hep ne olduğunu bilen, aydınlık düşünen, kendini denetleyen, ölçüsü, uyumu olan insanın en başarılı örneği diye anlaşılmıştır. Şimdi Sokrates ideali başka bir örneğe, *Pythagoras idealine* yerini bırakacaktır. Pythagoras, nesnelerin de, doğaüstünün de derinliklerine inen, sıradan insana kapalı olan dünyaları kendisine açan insan örneği, idealidir.

Sözü geçen bu dini-felsefi akımların da, Hellenistik dinlerin de, bilimsel araştırmaların da bu dönemde başlıca merkezi olan *İskenderiye*'de Milat sıralarında yetişen *Philon* (yakl. ol. M.Ö. 25-M.S. 50), bu antik çağ sonundaki gittikçe *dinle karışan felsefenin* gelişmesine önemli bir aracı rolü oynayacaktır.

İskenderiye'nin tanınmış bir Yahudi ailesinden gelen, dini bütün Yahudi olan Philon'un yapmak istediği başlıca iş, *Yunan felsefesinin* Yahudilerin kutsal kitabı *Tevrat* ile *özdeş* olduğunu tanıtlamaktır. Philon'a göre Platon'un *ideaları* Tanrısal Akın, Tanrısal Logos'un *düşünceleridir*. İdealar Tanrının evrende etkiyen güçleridir de. Bu anlayışta, Platon'un ideaları öncesiz-sonrasız gerçek varlıklar (arkhé) sayan kavram realizmi, bir teolojiye, Tanrısal Aklın bir psikolojisine dönüştürülmüştür. Yahudi dini bakımından yapılan bu yo-

* Daimon, Tanrı ile insan arasındaki ortalama varlıklara verilen ad. İyi de, kötü de olabilirler.

rumda, aslında yaratılmamış olan idealar, şimdi her şeyi yoktan yaratmış olan Tanrı'nın aklının ürünleridir, onun *yaratmalarıdır*.

Philon Yunan felsefesiyle Tevrat'ın özdeşliğini, bir de Tevrat'ı *allegorik* olarak *yorumlamakla* temellendirmeyi denemiştir. (Philon'un ana eseri bir Tevrat yorumudur.) Tevrat'taki kişiler gerçekten yaşamış olan tarihi kişilerdir. Ama bunlar bir de Tanrı'nın düşünce ve niteliklerinin *simgeleri, görünümleridir*. Tanrı'nın bu düşünce ve nitelikleri, öte yandan da, Platon'un ideaları, melek, insan ve nesne olarak da bir *gerçeklik* kazanmışlardır.

Antik çağ sonundaki felsefede bu "yorumlayıcı yöntem"e çok rastlanır. Bu yöntemde, *doğa* ile *kitaplar* (din kitapları da, felsefe kitapları da) özdeş olarak işlenir. Böylece de, doğa Tanrı'nın kitabı, "aşkın olan"ın (transcendent) *simgesi* olur; kitaplarla mitoslar gizli gerçeğin *belgeleri* yapılır. Daha önceleri, Sofistlerin de, Stoa'nın da kullanmış olduğu bu yöntemi, ilkin tam bir yöntem niteliğinde işleyip geliştiren Philon olmuştur. Hıristiyan filozofları da, sonraları, Tanrısal Logos'un İsa'da insan biçiminde göründüğünü açıklarken, Philon'un yöntemini kullanacaklardır.

Philon'u bu yönteme vardıran kanı şu: Kutsal Kitap'ta, "sözlerinin" anlamı ile "ruhunun" anlamını – "bedeni" ile "ruhunu" – birbirinden ayırmalıdır. Maddeye bağlı olan insanların büyük yığını Tanrısalı arınmış biçimiyle kavrayamaz. İşte bu yüzden, buyruklarını bildirmek isteyen Tanrı da, vahyi *"insan biçimine"* – anthropomorph – bürünmüştür. Bilgili, olgun insan bu dış görünüşün arkasında gizli olan *gerçek anlamına* inmeye çalışmalıdır. Bu da tarihi bir kılıf içinde saklı olan *felsefe kavramlarında* bulunabilir. Bu anlayışın etkisiyle Philon'dan sonraki teolojinin bir ödevi de, dini belgeleri *bilimsel* bir öğretiler sistemi olarak yorumlamak olacaktır. Philon'un Yunan felsefesini ele alıp, bunda Tevrat'ın yüksek anlamını bulması, Yunan filozoflarının düşüncelerini Yahudiliğin dini belgelerinden *devşirdiklerine* inanmasındandır da; ona göre *Platon* – kendisinden 8 yüzyıl önce yaşamış olan – *Musa*'nın bir öğrencisidir.

Antik çağ sonlarında *din* büyük bir güç kazanmış, felsefe de bu gelişmenin etkisinden uzak kalamayıp *dini bir renk* almıştır. Aristoteles'ten sonraki felsefede bir aralık ağır basan sensualizm (Epikuros) ile rationalizmin (Stoa) yerini şimdi *mistisizm* almıştır. Bu yeni tutuma da temel olarak *Platon felsefesi* seçilmiştir. Çünkü Platon'un felsefesi Hellenizm ortamındaki dinlerin kaynaşması sürecine *bilimsel bir form* sağlayabilmek bakımından pek elverişli idi: Bu felsefe, transcendental (duyulur dünyayı aşan) bir metafizikti; maddi ve ideal diye iki dünya ayırıyordu; *teleolojik* yapılı idi. Bu felsefenin kavram sistemi Doğunun (Mısır, İran, Anadolu dinlerinin) dini tasavvurlarını da benimseyebilirdi; yeni bir din olarak ortaya çıkmış olan *Hıristiyanlığa* da, birliği olan bir öğreti olarak kendisini geliştirmesi için gerekli felsefe araçlarını sağlayabilirdi.

Antikçağ sonlarında din ile felsefenin içiçe girdikleri, felsefenin artık "philosophia" olmaktan çıkıp bir *"theosophia"* olduğu bu akımın merkezi de *İskenderiye*'dir. Büyük İskender'in kurmuş olduğu, Doğu ile Batının insanlarını bir araya getiren bu tipik *Hellenistik* şehirde, çeşitli *dinlerin kaynaşması* süreci

geniş ölçüde gerçekleşecektir. Nitekim Platon felsefesini Yahudi dini ile uzlaştırma denemesini yapmış olan Philon da İskenderiyeli idi, felsefesini İskenderiye'de geliştirmişti.

Bundan sonra da, *felsefenin gereçleriyle dini bir dünyagörüşü ortaya koymak* denemesinin *iki kol* halinde geliştiğini göreceğiz: Birincisi, *Yeni-Platonculuk* (neoplatonizm) felsefesinde en olgun formuna ulaşan denemedir. İkincisi de, yeni dinin, Hıristiyanlığın çerçevesinde yapılmıştır *(Patristik Felsefe)*.

YENİ-PLATONCULUK

Antikçağ sonlarında felsefeye dayanarak dini bir dünya görüşü geliştirme denemelerinden ilki olan Yeni-Platonculuğun, kendisinden sonraki gelişme üzerinde büyük etkisi olacaktır. Çünkü bu çığır, Batı ve Doğu *mistisizmlerinin* başlıca kaynaklarından biridir ve Renaissance ötelerine kadar *Platon felsefesi*, daha çok, Yeni-Platonculuk kılığında ele alınacaktır.

Bu çığırın kurucusu *Plotinos*'tur (203-270). Plotinos felsefesini *Platon*'a dayanarak açıklamaya büyük değer verir; kendi düşüncelerini hep Platon'un yapıtlarındaki bir yere dayatarak yorumlamayı dener; ayrıntılarında bile Platon'un bir öğrencisi olduğu inancındadır. Platon felsefesine bu çok sıkı bağlılığından, başlattığı çığır da Yeni-Platonculuk adını almıştır. Ama, Plotinos'un öğretisinde *Aristoteles* ile *Stoa*'nın da etkileri var. Plotinos *Doğu* ve *Hint* bilgeliklerine de büyük bir ilgi duymuştur; bunları yerlerinde öğrenmek için yolculuklara da çıkmıştır. Buralardan etkiler aldı mı, pek belli değil. Buna karşılık, günündeki *Hıristiyan gnostikleriyle* pek çok savaşmıştır. Kendisinden sonra da Yeni-Platonculuk, gittikçe yayılıp yerleşen Hıristiyanlığa karşı paganizmin – çoktanrıcılığın – başlıca bir savaş ortamı olacaktır.

Plotinos, başlıca hocası *Ammonius Sakkas*'ın etkisinde kalmıştır. Ammonios Sakkas için pek bir şey bilinmiyor; kendisine "Çuval Hammalı" adı takıldığına göre yoksul bir kimse olmalı. Önce Hıristiyanmış, sonra çıkmış Hıristiyanlıktan, kendisini felsefeye vermiş. Öğretici ve insan olarak öğrencileri üzerinde çok büyük bir etkisi var. İşte İskenderiye'de 28 yaşında iken felsefeye büyük bir ilgi duyup çeşitli filozofları dinleyen, hiçbirini de beğenmeyen Plotinos, sonunda özlediği öğretiyi ve öğreticiyi Ammonius Sakkas'ta bulmuş, on bir yıl onun yanından ayrılmamış, onun en yakın dostu ve öğrencisi olmuştur.

Plotinos *Mısır*'da *Lykopolis*'te doğdu. Ailesinden pek bir şey bilinmiyor. Kendisi bunların sözünü etmez, bu gibi şeyleri umursamazmış. Çok sade, dünya zevklerinden uzak bir hayat yaşadı. Ömrünü pek özlediği Tanrı'ya yükselme çabası içinde geçirdi. "Bir beden içinde barındığı için utanırmış" öylesine "madde"den uzak kalmak istermiş. Onun için, resmini, heykelini yaptırmazmış. O günlerde pek değer verilen İran ve Hint bilgeliğini yerinde öğrenmek için İmparator *Gordianus*'un İran Seferine katıldı, sefer başarısızlığa uğrayınca kaçarak kurtuldu. Bir yıl sonra Roma'ya yerleşerek, ömrünün

sonuna kadar burada dersler verdi. Kendisine bağlılığı dini bir saygı derecesine vardıran birçok öğrencileri, Roma'nın sözü geçen kimseleri arasından dost ve koruyucuları oldu. Bir aralık İmparator Gallienus, Platon'un düşündüğü gibi örnek bir devlet kursun diye ona bir yer vermeyi düşündü, çevresindekiler engel oldular.

Yapıtları: Plotinos'un ölümünden sonra öğrencisi ve Yeni-Platoncu felsefeyi geliştirenler arasında önemli bir yeri olan *Porphyrios,* kalan –çeşitli vesilelerle yazılmış – 54 parça yazıyı, her birinde 9 bölüm bulunan 6 kitap halinde bir araya toplamıştır. Onun için yapıt, *Ennead'lar* ("Dokuzluklar") adını almıştır.

Plotinos'un *öğretisinin* baş özelliği, her türlü *materializme* tam bir kesinlik ve tutarlıkla karşı çıkmasıdır. Bu felsefeye göre *asıl gerçek,* nesnelerin kendisi, şu varlıkta etkiyen her şey cisimsel değildir, *salt tinsel niteliktedir.* Cisimler dünyası, o görünmeyen tinsel dünyadan üzerine bir *parıltı* vurursa ancak değer kazanır, *güzel* olur. Bu felsefenin ana düşüncesi bu. Plotinos'un özgün bir başarısı olan *estetiğin* çıkış noktası bu anlayıştır. Bir cisim, diyor Plotinos, "güzel" iken "çirkin" olabilir. Demek, cisim *özce* güzel değildir, "güzelliği" cisim kendi dışından edinir; ancak "güzellik"ten *pay alırsa* "güzel" olabilir; maddeye giren *tinsel varlık,* başka bir deyişle: onu biçimlendiren *idea* cismi "güzel" yapar; idea'sının ereğine uyan bir "birlik" olursa cisim "güzel" olur. Bizim için bir şeyi *güzel* ya da *çirkin* yapan nedir? Güzel duygusunun temeli, *ruhun* güzel'i görünce onunla kendisi arasında bir *yakınlığın,* bir *uyumun* olduğunu yaşamasıdır. Bir cismi önümüze yabancı ve *aykırı* bulursak ona "çirkin" deriz. Demek objeyi güzel yapan, *ruh ile* içten bir yakınlığı olması, bu yakınlığın sezilmesi ve bundan duyulan sevinçtir.

Elbette *ruh* da çirkin olabilir. Çirkin ruh, kendisini *maddeye* kaptırmış olan, kendini duygulanımlarına sürükleten, dolayısıyla karşısında, tiksinti duyduğumuz ruhtur. Ruhu güzel yapan, cisimden uzak durması; akla, tinsel olana yönelmesidir, erdemlerdir. Demek, *ruh, özünü temiz tutmakla* – maddeden arındırmakla – güzel oluyor. Oysa cisim, ancak "güzel"den *pay olmakla* güzel olabiliyordu. Ruh ise, *özü dolayısıyla,* bu özü temiz tutmasıyla güzel olabiliyor. Ama, arınmış bir öz olarak güzellik kendisinde bulununca, ruh sadece "güzel"dir, "güzel olan" değildir – "güzel olan" ruhtan başka bir yerde bulunan ayrı bir varlık çeşididir.

Buradan Plotinos'un, felsefesinde çok önemli bir yeri olan, *ruh öğretisine geçelim.* "Ruh" kavramının dini felsefelerde çok büyük bir yeri vardır. Ruh'un ne olduğu, tutumunun ne olması gerektiği, ölümsüzlüğü, ölümden sonraki varoluş biçimi, gibi sorular, Yeni-Platonculuk tipindeki dini renkli felsefelerin başlıca sorunlarıdır. İmdi Plotinos'a göre, ruh ile bedenden (cisimden) oluşmuş insanda ruh bedeni bir *araç* olarak kullanır. Beden (cisim) bileşik bir nesnedir. Ruh ise bileşik olamaz, ruh *bölünemez bir birliktir.* Üstelik kendi kendisiyle özdeştir: hatırlamaları yüzünden hep kendi kendisiyle bir ve aynı kalır. Oysa cisim biteviye bir akış, bir değişme içindedir. Öyle ise, ruh cisimden *başka yapıda* olan bir varlık çeşididir: kesin olarak *cisimsel değildir.* Ayrıca, Plotinos'a göre, ruh, Aristoteles'in anladığı gibi, *entelekheia* da – bedenin

formu, ne olacağının ereği – değildir. Çünkü böyle olsaydı ruh, bir bedende bulunuşu yüzünden varolurdu. Oysa ruh bedenle birleşmeden *önce* de vardı. Gerçekte durum tam tersine: Ruh olmasaydı cisimler dünyasında *etkiyen bir ilke* de olmazdı; cisim de olmazdı o zaman. Çünkü her cisim belli bir *biçim* almış olan bir birliktir. Bu biçimi kazandıran "nedenlerin" olması gerek. Bu canlı güçler de *ruhi nitelikte* olmalıdırlar. İşte ruh cismi (maddeyi) *örgütleyen* güçtür, nedendir. Bundan dolayı, ruh olmasaydı, ne hareket, ne oluş olurdu; bir derleyip toplayan, örgütleyen olmayacağı için, her şey çözülüp dağılırdı. Demek ki, cisim oluş içindedir; varlığını, dirimini, etkisini *kendi dışından* (ruh'tan) edinmektedir. Buna karşılık ruh, *kendi kendine* vardır; varlığını, dirimini kendisine kendisi sağlar; etkisi de yine kendindendir. Böyle bir ilke olarak da, ruhun dağılmaması, *ölümsüz* olması gerek. İmdi ruh varoluşunu da, birliğini de, özdeşliğini de hep kendisine borçlu; bunlar onun *özünde* var. Oysa cisim bunları dışarıdan edinir; örneğin güzellikten *pay aldıkça* güzel olabilir; gelip geçici bir güzellik bu. Buna göre, ruh cisimden *yapıca büsbütün başka bir şey;* onun üzerinde yükselen daha *üstün* bir *varlık aşaması* oluyor.

Ama Plotinos için *kendiliğinden* varlığı, birliği, değeri olmanın ruh son basamağı değil. Çünkü tek tek ruhlar yanında bir de *Evren Ruhu* (Kosmon Psyké) *var.* Tek tek ruhlar gerçi Evren Ruhundan çıkmışlardır, ama onun bölmeleri değildirler; çünkü ruhun her iki çeşidi de *bölünmez* birliklerdir. Böyle olmakla birlikte ruhlar yine de bir bütün'de, Evren Ruhu'ndadırlar, burada birbirine bağlıdırlar; kendisinden türemiş oldukları Evren Ruhu çerçevesinde özdeştirler. Bu olmasaydı ruhlar arasında doğrudan doğruya bir *anlaşma,* sevgi ve acıma gibi fenomenler olamazdı.

Ruh'un üstünde de *Nous*'un dünyası yükselir. Nous, düşünülen dünyadır (kosmos noetos); bu aşamada *idealar* ile bunları düşünen Nous (Tin) var. Ruh, özü gereği, örgütleyen güçtü: Kendi dışında olan bir şeye – cisme – yöneliyor, onu canlı, düzenli kılıyordu. İşte ruhun bu örgütleyen etkinliği *idealara göre* olur. Ruhun çalışmasına yön veren ideaların da bir yerden gelmiş olmaları gerekir. İdeaları düşünmüş olan *Nous*'tur. Ruh, duyu malzemesini işleyerek bilir. Nous'un bilmesi ise bir *görü*'dür (theoria); hem de *ideaları* bir görmedir; düşünsel (noetos) objelerin *kendisini* görmedir; ruhunki gibi kopyaları, yansımaları görme değildir. Onun için, Nous *salt doğru'yu* bilir, kavrar.

Ancak, Plotinos'a göre, en yüksek, *en son bir "neden"*'in de olması gerek. Böyle bir "neden" *salt birlik* ve *yalınlıkta* olmalıdır. Bu "en son neden" Nous, olamaz, çünkü Nous'ta *ikilik* var: Burada "düşünen Nous" ile "düşünülen idealar" diye iki yön belirmiştir; burada süje-obje ayrılığı ortaya çıkmıştır; ideaların *çokluğunda* bir bölünme olmuştur. Plotinos'un kısaca "En" –"Bir", "İlk" – dediği, bütün varolanlardan *önce* (pro panton) olması gereken varlık ise yalınçtır, kendi kendinedir, kendi kendine yeter, kendisinden sonrakilerden başkadır, kendisinden türemiş olanlarla karışmış değildir; ama yine de her şeyde bulunur, kendisinden varlıkların türemesiyle bir şey eksilmez Ondan. O, kendi kendisiyle hep özdeştir. Bu "Bir", bu "İlk" için bundan ötesini artık söyleyemeyiz; her diyeceğimiz Onun ancak *ne olmadığını* söyler, ne olduğunu değil. O, ne algı ile ne de düşünce ile kavranabilir. "Bir" için olsa olsa

şu söylenebilir sonunda: Her şeyin kendisinden *türemiş* olduğu yaratıcı ilkedir O; "en yüksek", "en iyi olan"dır, "salt iyi"dir.

Buradaki "iyi olma"yı şöyle anlamalı: İdeaların "iyi" olması, Bir'in *ışıltılarının* üzerlerine vurmasından ileri gelir; idealar "iyi'nin kendisi" değiller. İnsanın "iyi" olması, iyi'yi istemesi, araması, kısaca: maddeden sıyrılıp Tanrı'yı özlemesinin sonucu idi. Tanrı'da ise "iyi'ye varmak çabası" diye bir şey yok, Tanrı için bu gerekli değil, çünkü "iyi'nin kendisi"dir Tanrı.

Plotinos'un birtakım *"varoluş çeşitleri"* ayırt etmekte olduğu görünüyor. Bunlar da, aşağıdan yukarıya doğru: *Cisim, ruh, Nous* ve bütün bunların kendisinden türediği Bir (İlk neden). Bir'den öteki varlık çeşitlerinin, aşamalarının *çıkması* neden gerekli? Plotinos'a göre şundan gerekli: Varlığın *özünde* bir şey yapmak, bir iş görmek, *etkin* olmak *eğilimi* var. *Her* varolanda kendini yaymak, *kendi dışına taşıp akmak* eğilimi bulunmaktadır: Ruh'ta cismi canlandırma, Nous'ta ideaları düşünme, Bir'de bütün varlıkları yaratma eğilim ve etkinlikleri var. Ancak, Bir ile, yarattıkları aynı şey değiller; bu sonuncular Onun *yansımaları, görünümleridir.* Bir'in (Tanrılığın) etkileyişini anlatmak için Plotinos *güneş* benzetmesini kullanır; Bir'i sıcaklık ve ışık yayan güneşe benzetir hep. Her etkin olma, bir "ışıma"dır. *Bütün varolanlar* da "gerçek varlığın" (Bir'in) *ışımasından türemişlerdir* (Perilamspsis, emanatio, türüm).

İmdi bu anlatılanlara göre, Plotinos için, her yönü aynı yapıda olan varlıklardan kurulmuş bir dünya yok; tam tersine, bir *aşamalar dizisi* biçiminde oluşmuş bir evren düzeni var. Bu aşamalardan her birinin *kendine özgü* bir yapısı vardır; bunların her biri kendi başına bir dünyadır; her birinin varoluşu, etkimesi, birliği ve çokluğu hep başka başkadır. Ancak, bu aşamalar birbirinin *sonucu* olarak art arda dizilirler; dolayısıyla birinin yasası ve yapısı ötekinden kavranabilir. Bu basamaklanmanın en altında *"madde"* (hyle) bulunur. Madde, cismin dünyası değildir henüz. Çünkü cisim belli niteliği olan bir şeydir; cisim, ideaların – ruhun aracılığını kullanarak – niteliği olmayan madde üzerinde etkimeleriyle oluşur. Madde'nin kendisinin *hiçbir niteliği* yoktur; bir "hiç"tir madde, "varolmayan"dır, dolayısıyla etkimesi de yok. Madde "iyi"nin tam karşıtıdır, İdealara göre biçimlenmiş olan cisimlerde "iyi" yansıyabiliyordu. Salt madde'ye ise Bir'deki "iyi"den hiçbir ışın düşmez; madde tam bir *karanlık* içindedir. Bir'den ışımaya başlayan parıltı, öteki varlık aşamalarında azala azala sonunda madde'de tam bir karanlığa varır. Onun için madde Bir'in (Tanrılığın) her bakımdan tam karşıtıdır. Demek, aşamalar dizisinin bir ucunda (en üstünde) *Salt Varlık* (En), öbür ucunda da (en altında) *tam yokluk* (hyle) var ve bu dizi – yukarıdan aşağıya doğru – Tanrının, kendisinden boyuna *uzaklaşan,* ışığı gittikçe sönükleşen bir *ışıması,* kendi dışına böyle bir taşıp akmasıdır (emanatio). – Oysa Aristoteles'te durum bunun tam tersine. Aristoteles de aşamalı bir varlık düzeni tasarlamıştır. Ancak, ondaki *yukarıya,* "İlk kımıldatıcı"ya (Tanrılığa) doğru *yükselen* ve gittikçe daha olgun formlara bürünen bir gelişmenin basamaklanmasıdır – Plotinos'a göre, türüm (emanatio) bilinçli, istemli bir yaratma değil, ancak bir ışığın yayılıp saçılması, ışımasıdır. Çünkü Bir'in *özbilinci* ve *istemi* yok. Bu fenomenler daha sonra görünecekler: Bilinç Nous, istem de ruh aşamasında ortaya çıkacaktır.

İşte, Plotinos'a göre* *insan* böyle bir varlık düzeni içine yerleşmiştir. İnsan, beden (cisim) ile ruh'tan oluşmuştur. Ruh'un bir cisimle birleşmesi, onun *maddeye* batması, gömülmesi; bir tutukevine, bir mezara kapanmasıdır; günahlı olup Tanrıdan bir kopup *düşmesidir.* Bu dünyadaki yaşama bir *cezadır.* Ama, ruhun da maddeye düşmesi *zorunlu* idi: Çünkü türüm'ün (emanatio) bir basamağının gerçekleşmesi gerekti; cismi cisim yapan ruh'tur. Gerçi ruhun maddeye gömülmesi, karanlığa düşmesi, Tanrısal ışığın kaynağına *yabancılaşması* demektir. Ruhun içine düşmüş olduğu duyu dünyası kötüdür, akla aykırıdır. Ancak, öbür yandan da, idealar örneğine göre budünyayı düzenleyip biçimlendiren ruh'tur; bundan dolayı da dünya akla uygun ve güzel olabiliyor. Bu görüşü ile Plotinos, din sorununun zoruyla vardığı dualizmine rağmen, duyu dünyasını *güzel* bulan *Yunan* anlayışına bağlı kalmıştır. Yukarıda sözü geçen ve sisteminin en özgün başarısı sayılabilecek *estetiği* de bu görüşün bir ürünüdür. Duyusal bir nesne, *logos*'unu, ideal formunu *duyulur bir biçime* getirip gösterebildiği için güzel'dir. Son derinliklerine kadar Tanrısal varlık yayıldığı, Tanrısal ışıkla aydınlandığı için *budünya* da güzel'dir (Oysa bu sıralarda Hıristiyanlık budünyadan kaçmayı, çileyi öğütlüyordu).

Ruhun, bedene inerek budünyanın üzüntülerini yaşamakla, *öbürdünyayı* daha iyi değerlendirmeyi öğreneceğini de ileri sürüyor Plotinos. Ayrıca, ruh bedenin içine *büsbütün* gömülmez de; bir yönü ile *tinsel* basamakta kalır; onunki *iki dünyada* yaşanan bir hayattır. Ancak, ruhunu insan maddeye ezdirirse, yukarı yönüyle gördüğünü artık kavrayamaz olur; böylece daha üstün olan bir dünyasından kopmuş olur. *Ölümsüz* olan insan ruhu, *göçleri* boyunca (metempsykhosis) çeşitli bedenlere (cisimlere) bürünür. Ruhun *kaderi,* bir önceki yaşayışındaki tutumuna bağlıdır. Ruh, kaçınılmaz bir zorunlulukla, kendisine uyan bedene doğru *aşağılara* çekilir. Onun için, kendisini duyusal yönüne kaptırmış olan ruh, bundan sonraki varlığında bir *hayvan kalıbına* yerleşir. Buna karşılık, ruhun bir bedene bağlanmaktan kurtulup, *doğuşların* (bedene girişlerin) çemberinden sıyrılıp *duyulurüstü* dünyaya *büsbütün dönmesi,* yükselmesi olanağı da var. Bunun için de, duyulur dünyadan tamamıyla uzaklaşıp "düşünülür" (intelligible) dünyaya yönelmek gerekir. Ama, ruhun budünyada ulaşabileceği en son yükseklik, Bir ile (Tanrılık ile) *mistik kaynaşmasıdır.* İnsanı kendinden geçiren, kendi dışına çıkaran (ekstasis) bir *esrime* durumunda, bir an için Tanrısal Bir'in varlığımızı kapladığını yaşarız (unio mystica). Bu anda, ışımanın (emanatio) bütün katları geriye doğru atlanarak, o her şeyin fışkırdığı kaynağa ulaşılmıştır. Plotinos'un kendisi hayatında dört defa bu durumu yaşamış.

Plotinos'un ölümünden sonra, yapıtlarını yayımlamış olan en önemli öğrencisi *Porphyrios* (232-304), hocasının öğretisini anlatmaya, temellendirmeye ve savunmaya çalışmıştır. Bunun bir öğrencisi olan *Suriyeli Iamblikhos* (Ölümü 333), Platinos'un felsefesini *polytheismin* (çoktanrıcılığın) teolojisine *temel* yapmak istemiştir. Bu spekülatif teoloji, Hıristiyanlıktan başka bütün

* Plotinos'a göre, *cisimler dünyasının* varoluşu da dönümlüdür (periodik). İdeaların maddede gerçekleşmeleri tükenince, aynı nesneler yeniden tekrarlanırlar.

antik dinleri *sistematik* bir bütünde toplamayı, böylece din akımını bir sonuca vardırmayı göz önünde bulunduruyordu. İamblikhos'un öğrencileri arasında ilginç bir kimse, *İmparator Wulianus Apostata* da (332-363) (Tahta çıkışı 361) var. "Apostata": dininden ayrılmış, dönmüş demek. Bu imparatora böyle deniyor: Önce Hıristiyan iken – Kendisi Hıristiyanlığı resmen tanıyan Konstantin'in yeğeni ve halefi – yine polytheisme dönmüş ve gittikçe yayılan Hıristiyanlık karşısında Roma dinini, Yeni-Platonculuğa dayanarak, kurtarmaya uğraşmıştır. Yeni-Platonculuğun bu Suriye kolu yanında, başlıca temsilcisi *İstanbullu Proklos* (410-485) olan bir *Atina* kolu da var. Antik dinleri Yeni-Platonculuk ile kalkındırıp kurtarmak denemesinin başarısızlığa uğradığı Atina kolunda açıkça görülmektedir: Burada Yeni-Platonculuk artık bir *skolastik* olmuştur.

Yunan düşüncesi artık gücünü yitirmişti. Nitekim az sonra, 529 yılında, Doğu Roma İmparatoru *Justinianus,* o sıralarda Yeni-Platoncu tutumda olan Atina'daki "Akademia"yı kapadı; Hıristiyanlığa aykırı diye bunan böyle Yunan felsefesinin okutulmasını yasak etti. Bu da, Antik Felsefenin *Sona erdiğinin* dıştan belirtisiydi. Ama bu felsefe, Yeni-Platonizm ve Patristik ile öz ilkesinden uzaklaşıp içten de yaratma, başarma gücünü tüketmişti. Yunan düşüncesi bir zamanlar *rationalist* tutumu ile kendisini mitolojiden kurtarmıştı; şimdi dönüp dolaşıp yine irrationalizme varmıştı. Bundan böyle Batıda uzun zaman gerçek bilim ve philosophia değil de, *theosophia* (Tanrıbilgeliği) hüküm sürecektir. İnsan aklının kendi gücüne güvenerek doğru'yu araştırmaya girişmesi devri artık uzun zaman için kapanmıştı. Bundan sonra *bin yıl* sürecek bir dönemde, ortaçağda, dini inanca bağlanılacak; Tanrının kendisini açması diye anlaşılan *vahyin* sözü dinlenecektir. İnsanoğlunun doğru'yu *kendisinin* araması davranışı, ancak *Renaissance*'ta yeniden ortada görünecektir. Sözcük anlamı "yeniden doğuş" olan Renaissance'ta yeniden doğan da: İlkçağ sonlarından ortaçağ sonlarına kadar ortadan çekilen eski Yunanlıların o *özgür araştırma* ethos'udur, bu tutumdur.

ORTAÇAĞ FELSEFESİ

ORTAÇAĞ FELSEFESİ



ANTİK ÇAĞDA HIRİSTİYAN FELSEFESİ

PATRİSTİK FELSEFE

Antikçağda felsefenin araçlarıyla dini bir dünya görüşü oluşturma yolundaki ikinci büyük deneme Hıristiyanlık çerçevesinde yapılmıştır. İlk önemli denemeye Yeni-Platonculuk çığırı girişmişti. Yeni-Platonculuk, hepsi çoktanrıcı (polytheist) olan antikçağ kültlerinin bir felsefi dünya görüşü olmak istemişti. Oysa, yeni bir din olarak gittikçe yayılan Hıristiyanlık, antikçağın pek bilmediği yeni bir anlayışı da getiriyordu: Bu din *tektanrıcı* (monotheist) idi. Gerçi, Hıristiyanlığın birçok bakımdan içinden türemiş olduğu Yahudilik de tektanrıcıdır ve bu dinin kuruluşu İsa'dan aşağı-yukarı 1500 yıl geriye gider. Sonra: Yahudilik de antik kültürün yayılma alanı olan Akdeniz ve çevresinin (Filistin) bir dinidir. Ama bu din, bir kavmin, *İsrail Kavminin* dini idi, bir ulusal dindi. Bu niteliği ile de, belli bir toplumun sınırları içinde kalmış, yayılmıştı. Hıristiyanlık ise, tam tersine, ulus ve sınıf sınırlarını aşarak o zamanlar bütün Akdeniz çevresini politik bir birlik halinde derleyip toparlamış olan Roma İmparatorluğundaki *bütün* insanlara seslenen *evrensel* bir dindi. Üstelik, antik kültlerden çoğunun aydınların dini olmasına karşılık, Hıristiyanlık, "kurtuluş"un pek özlendiği bu dönemde, içinde yoksulların, düşkünlerin toplandığı geniş yığınlara yöneliyordu.

İşte antikçağ sonlarındaki felsefenin yardımıyla din öğretilerini temellendirmek denemelerinden *ikincisi* – şimdilik bir iki özelliğine dokunduğumuz – böyle bir din çerçevesinde yapılmıştır.

Bu deneme de bizi Ortaçağ Felsefesine doğrudan doğruya geçirecektir; çünkü Ortaçağ Felsefesi, antikçağ sonlarında atılıp geliştirilen temeller üzerine yükselen bir düşünce yapısıdır. Bu temeller de dini bir kaygı ile atıldığı için, bunların üzerine kurulmuş olan Ortaçağ Felsefesi de baştan aşağı *dini renkli* bir felsefedir ve böyle 1000 yıllık – Renaissance'a kadar – bir ömrü olacak bu felsefe, özel düşünce yapısıyla felsefe tarihinin belli başlı dönemlerinden biridir.

Şimdi Hıristiyan Felsefesinin *temellerinin atılışını* görelim. Hıristiyan dogmasına Antik Felsefenin araçlarıyla bir *biçim kazandırmak*, inancın kavramsal formunu belirtmek uğraşılarını içine alan Hıristiyan Felsefesinin ilk dönemi-

ne *Patristik Felsefe* adı verilir. Patristik Felsefe, *Kilise Babalarının* (Patres ecclesiae) felsefesidir. Kilise Babaları, 2.-6. yüzyıllar arasında yaşayan Hıristiyan öğretisinin temellerini kurmada çalışmış olan bilginlerdir, bu öğretinin ilk büyük öğretmenleridir. Hepsi, Kilisenin "aziz" – kutsal, ermiş – diye tanıdığı din adamlarıdır.

Hıristiyanlığın başlangıçlarındaki – ilk üç yüzyılda – literatürden pek azı felsefe ile ilgilidir. Bunların çoğu, Hıristiyan dogmasının tarihini ve genel dinler tarihini ilgilendirir. Yalnız, bu dönemde Hıristiyanlığı *savunma düşüncesiyle* yazılanlarda felsefeye değinen yönler de var. *Apologetik* adı verilen bu literatürden bir kısmı, imparatorlara sunulan dilekçeler, kınama yazılarıdır. Bunlarda, Hıristiyan inancının hoşgörülmesi istenir, adalet ve insanlık beklenir. Ötekilerinde de paganların tümüne seslenilir. Bu apologia'ların – savunmaların – başlıca göz önünde bulundurdukları da, Hıristiyanlığa yöneltilen saldırıları karşılamak, yermelerin haksız olduğunu göstermektir.

Özellikle tektanrıcı – monotheist – görüşü, Hıristiyanlığı güç durumda bırakmıştı. Hıristiyanlık, kendisine bağlananların *yalnız kendi Tanrısına* tapmalarını istiyordu. İşte bu *tekelciliği,* onu Roma devletiyle çatışmaya sürüklemiştir. Çünkü devlet kendi dinine – imparator kültüne – bağlı olmayı yurttaşın bir ödevi sayıyordu, dolayısıyla resmi dinden uzaklaşmak *siyasi bir suç* sayılıyordu. Çoktanrıcı dinlerde birkaç dine birden bağlanmak olabiliyordu. Yalnız kendi Tanrısının sayılmasını isteyen Hıristiyanlık, işte bu yüzden devlete karşı gelme diye anlaşılıp uzun zaman (2.5 yüzyıl) baskı altında kalmış, ağır işkence ve kovuşturmalara uğramıştır. Bu kovuşturmalar, ancak, büyük Konstantin'in 313 yılında Hıristiyanlığı öteki dinler yanında resmen bir din olarak tanımasıyla sona erecektir. Bu kovuşturmalar sırasında Hıristiyanlar kendi içlerine kapalı, gizli yaşadıkları için, bunların Tanrıtanımaz (atheist) oldukları, ahlaksız bir hayat sürdükleri söylenti ve dedikoduları ortalığı kaplamıştı. Sözü geçen apologialarda (savunmalarda) bütün bu suçlamalar reddedilir; Hıristiyanlığın devlet dini karşısındaki görüşleri geliştirilir.

Apologiacıların (Apologet'lerin) *Yunan Felsefesi* karşısında çeşitli tutumları var. Bunlardan 2. yüzyılda yaşamış olan Grek Patristik'inden (Grekçe yazan Kilise Babalarından) *Asurlu Tatianus* adlı bir savunucu (apologet), bütün Yunan Felsefesini kesin olarak reddeder; Kutsal Kitaptaki "Yaradılış" Mythosu'nun yalın güzelliğini över. Yine Grek Patristik'inden *Justinus* (2. yüzyıl) ise, Hıristiyan inancının Yunan düşüncesine *uygun* olduğunu belirtmek ister; Platon ile Stoa'nın düşüncelerini kullanarak, İsa'da kendini göstermiş olan aynı Logos'un *her insanda* "tohum" halinde (logos spermatikos) bulunduğunu, dolayısıyla *her insanın* "'iyi" ile "kötü"yü ayırt edebileceğini, putataparın -çoktanrıcı paganın da "doğru"yu sezebileceğini söyler. Latin Patristik'inden (Latince yazan Kilise Babaları'ndan) *Minucius Felix* (200 yılı sıralarında), Hıristiyanlığın "Tek Tanrı" ve "ruhun ölmezliği" anlayışlarını, "Octavius" adlı dialogunda, şüpheciler ile çoktanrıcılara karşı Cicero'nunkilerini andıran kanıtlarla savunur.

Bu sıralarda başlı başına bir akım olarak beliren *gnostisizmi* (gnosis, gnostik) de, bu heretik (= sapkın) çığırları da, Hıristiyan öğretisini savunan ve ge-

liştiren süreç içine koyabiliriz. Gnostisizm, felsefi olmaktan çok dini-mistik bir akım; yalnız Hıristiyanlıkta değil, Yahudilik ve polytheismde de var; ama en önemli düşüncelerini Hıristiyan gnostisizmi ortaya koymuştur. Çığır adını "gnosis" sözcüğünden alır. "*Gnosis*", bilgi demektir; bir çeşit Tanrı bilgisidir gnosis: Tanrıyı, düşünce ile değil, *duygu* ile bilmedir; kendisine ermiş olanı budünya üstüne yükselten bir Tanrısal esindir. Gnosis, fantastik düşüncelerle yüklü olan, Hıristiyanlığın sonraki resmi görüşünden çok uzaklaşan bir din anlayışını ileri süren birtakım çığırların özel adıdır.

Gnostik çığırların, ayrılıkları yanında, birleştikleri başlıca düşünceler şunlardır: 1. Hepsi *Tanrı* karşısına *madde*'yi koyar. Tanrı, "iyi"nin ve "ışığın" temeli, madde ise duyusal dünyanın kaynağıdır. 2. Duyusal dünyayı yaratan ya da biçimlendiren *Demiourgos* ("Eski Antlaşma"nın – Ahdı Atik'in – Tanrısı), Tanrının kendisi değildir; Tanrının altında bulunan, ona bağlı olan bir daimon'dur. Kimi gnostikler bu daimon'u Tanrı'ya düşman bir varlık, Şeytan bile yaparlar: Budünyada "kötü"nün bulunması, dünyanın bu çeşitten bir Tanrının (daimon'un) yaratması olduğundandır. 3. Işık Ülkesinin öğeleri, En Yüksek Tanrı örneğine göre yaratılmış olan *insanın ruhunda* budünyaya saçılmışlardır. *Kurtuluş*, bu öğelerin Tanrısal yurda geri dönmeleri demektir. *Kurtarıcı İsa* (Khristos, Mesih) En Yüksek Tanrı'nın göndermiş olduğu bir tindir. Bir insan bedenine bürünüp kendini gösteren bu tin, insanlara o zamana değin bilmedikleri En Yüksek Tanrı'yı bildirmiştir. Ama, gerçek olan, tam olan kurtuluş, ancak gnosis'e erişenlere nasip olabilir.

Yalnız Hıristiyanlıkta değil, öteki dinlerde de görülen bir akım olan gnostisizme, gerçek Hıristiyan öğretisinden bir sapma, bir sapkınlık (hairesis) diye şiddetle karşı çıkanlar olmuştur.

Gnostisizme karşı gelenlerin başında *İrenaeus* (yakl. ol. 140-202) var. İrenaeus, Gnostiklerin Hıristiyan öğretisine temel yapmak istedikleri insanın içinden bir ışığın doğması, Tanrıyı doğrudan doğruya bilmek anlamına gelen gnosis yerine *pistis*'i (inanı) koyar.

Gnostiklere karşı koyanların önünde yer alanlardan biri de, Latin Patristiğinde Latince Hıristiyan literatürünü başlatmış olan Kartacalı *Tertullianus* (yakl. ol. 160-222)tur. Gnostisizme olan karşıtlığı Tertullianus'u, bütün Yunan felsefesi ve kültürüne *karşı* kıyasıya bir *savaşmaya* vardırmıştır. Ona göre, Hıristiyanlığın inanç kurallarına *olduğu* gibi inanılmalı, bunları felsefe ile kanıtlandırmaya kalkışılmamalıdır. İnan (pistis) ve insanın kendi başına bilmesi (gnosis), birbirine karşıt olan şeylerdir. Çünkü inan, insan aklının Tanrı önünde alçakgönüllü olması, kendini alçaltması, kibrini kırması da demektir. Gnostiklerin istediği gibi, Tanrının insanın içinde doğrudan doğruya doğmasını, bir ışık olarak parlamasını beklemek, Tanrının sırlarına ulaşmaya kalkışmak, insan aklının bir saygısızlığıdır, bir küstahlığıdır. Onun için Tertullianus, "*Credo quia absurdum est*" – "akıl almaz olduğu için inanıyorum" – anlayışında.

Bu sıralardaki Patristik Felsefenin ileri gelenlerinden biri (Grek Patristik'inden), Hıristiyan Gnostiği *İskenderiyeli Clemens*'in (yakl. ol. 150-215) ise felsefe karşısındaki tutumu büsbütün başka. Clemens, Tertullianus'un "Credo quia absurdum est" anlayışı karşısında "*Credo ut intelligam*" – "anlamak

için inanıyorum" – anlayışını koyar. Bundan dolayı, ona göre, gerçi "inanmak" "bilme"den *önce* gelmeli, "inanma" hep "bilme"nin temeli kalmalı, ona yol göstermelidir. Ama erek, önce inanma ile benimsenmiş olanı sonunda kavramaktır, *anlamaktır;* inanılanı aklın da alması gerek. Tertullianus ise, "akıl almaz" olduğu için inanmak istiyordu. Clemens, "*Stromata*" – "Halılar" – adlı eserinde, gnosis (bilgi) ile pistis'i (inanı), akıl ile açınımı (vahyi) uzlaştırmaya çalışır; yanlış saydığı gnosis karşısına, doğru bildiği gnosis öğretisini koyar; Hıristiyan inancı için *felsefenin* önemini belirtir.

Clemens, İskenderiye'de, daha o zamanlar ünü olan bir din okulunun (Katekhet'ler Okulu) başında bulunmuştu. Bu Hıristiyan okulun, sonra ardılı *Origenes* yönetiminde ünü ve önemi büsbütün artacaktır. Grek Patristiğinden bir Apologet ve Yeni-Platoncu tutumda bir gnostik olan *Origenes* (185-245), Augustinus'tan önceki Hıristiyan düşüncesinin en önemli kişisidir. Ünü, Hıristiyan olan olmayan birçok kimseyi, derslerini dinlemek üzere, İskenderiye'ye çekmiş. Origenes, ilkece pek anlaşamamakla birlikte, gnostisizme pek çok yaklaşmıştır. Bu yüzden de, İskenderiye'deki sözü geçen okulun başında 30 yıl bulunduktan sonra, aforoz edilmiş, Filistin'e kaçarak öğretimini orada sürdürmek zorunda kalmıştır.

Origenes'in " Peri arkhon" – "İlkeler üzerine" – adındaki yapıtından parçalar kalmıştır. Bu yapıt, Hıristiyan inancı ile ilgili öğretileri bir araya getirmeyi deneyen ilk derlemedir. Yapıtta, *Platon*'un düşünceleriyle *Hıristiyan* görüşlerinin içiçe olduklarını, bunların bir *karışımının* sunulduğunu görürüz. Buradaki başlıca düşünceleri şöyle özetleyebiliriz: Evren, belli bir zaman anında varlık kazanmamıştır, Tanrının sonsuz bir yaratmasıdır*. Dolayısıyla, ruhlar bundan sonra varolacakları (Postexistentia) gibi, bundan önce de vardılar (prae-existentina).[1] Bundan sonraki düşünceler daha çok Hıristiyan: Tanrıdan "Logos" türemiştir; sonra da "Oğul"un Logosu'nun aracılık etmesiyle "Kutsal Tin" meydana gelmiştir.[2] Kendiliklerinden iyi olmayan, bu yüzden de özgür istençleriyle "iyi"ye sarılmak zorunda olan varlıkların hepsi, az ya da çok, Tanrıdan uzaklaşmışlar, *düşmüşlerdir.* Bunlar arınsınlar diye, Tanrı, duyusal-maddi dünyayı yaratmış, ruhları bir bedene bürümüştür. En az düşmüş olan meleklerdir; en çok da Şeytan düşmüştür; insanın düşmüşlüğü de melek ile Şeytan arası. İnsanın ödevi, "düşme" yüzünden kendisine bulaşmış olan "kötü'"yü yenmek, kötü itilimleriyle tutkularını bastırmaktır. *Ama tam kurtuluş,* insan kılığında görünmüş olan Tanrısal Logos (İsa) sayesinde olabilir. Origenes, en sonunda, yalnız *bütün* insan ruhlarının değil, Şeytan ile takımının da kurtulup Tanrıya dönecekleri inancında.

Buraya kadar gözden geçirilenler, Hıristiyanlığın, içinde doğup tutunmaya çalıştığı, kendisini yadırgayan bir dünya içinde kendisini savunma çabaları

---

* Oysa Hıristiyanlığa göre, Tanrı evreni belli bir zaman anında – 7 günde – yaratmıştır; ondan önce bir şey yoktu.

1. Bu da bir Hıristiyan görüşü değil; Platon'dan aktarma. Platon'daki ruhun budünya ile başka dünyalar arasında gidip geldiği görüşü bu (Menon, Phaidon).

2. Hıristiyanlığın "Üçlü birlik" (Trinitas. Teslis) ilkesi: Tanrı-Oğul-Kutsal Tin.

(Apologetik) ile öğretisini-Antik Felsefeden uzak durarak (İrenacus, Tertullianus) ya da ondan yararlanarak (gnostikler, Clemens, Origenes) *belirtmek* denemeleri idi. Bu çaba ve denemelerde, Hıristiyanlığın öğretisi *anaçizgileri* ile artık ortada görünmeye başlamış gibiydi. Ama bu öğretiye bir *birlik*, sistemli bir *bütünlük* kazandıracak, Hıristiyanlığın inanç ve kanılarının tümünü bir bilimsel sitem durumuna getirecek, kısaca: inancın kavramsal formu olan dogmasını kuracak Hıristiyan düşünürü *Augustinus*'tur (354-430). Augustinus, Ortaçağ Hıristiyan Kültürünün gerçek öğretmenidir; felsefesi, Ortaçağ Hıristiyan Felsefesinin *çıkışnoktası ve temelidir; öğretisi*, genellikle, *Hıristiyan Kilisesinin felsefesidir*.

Augustinus ile, *zaman* bakımından, artık ortaçağın hemen başlarına geldiğimiz için[1], Augustinus'un kendisine geçmeden önce, Ortaçağ Felsefesinin, dolayısıyla da kültürünün bir iki özelliğini belirtmeye çalışalım.

Ortaçağ Felsefesi ile Kültürünün Özellikleri

Batı Roma İmparatorluğu, Kavimler Göçünün, Akdeniz çevresinde ve içerlerinde yüzyıllar sürmüş bir politik düzene son verecek olan bu dev kımıldayışın seli altında ezilip yıkılınca, *bilimsel kültür* de yok olmak tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştı. Avrupa'da Eski Dünyanın yıkıntıları içinde, antikçağın kültür değerlerini ele alıp ilerisi için kurtaran *Kilise* olmuştur. Barbar kavimlere – Roma ve Cermen kavimlerine – antik bilimi benimsetme işinde *din* çıkışnoktası yapılmıştır. Kültürsüz genç kavimler – barbarlar – Kilisenin aracılığıyla Eski Dünyanın okuluna gidip onun kültür değerlerini yavaş yavaş benimseyerek yetişmişlerdir. Renaissance ile başlayan Avrupa'nın yeni kültürünü bu yetiştirme hazırlamıştır. Renaissance, genç Avrupa uluslarının artık erginliğe ulaşmalarının ürünüdür.

Tutulan yolun doğal sonucu olarak da, önce, Kilisenin antik kültürden kendine uygun bulup aldığı düşünceler ayakta kalabilmiş, Kiliseye aykırı olanlar da kesin olarak dışarıda bırakılmıştır. Bu yüzden antik kültürün birçok değerleri karanlıklara gömülmüştür. Bunlar, sonra, uzun yüzyıllar içinde binbir zahmetle – Renaissance'ta – yeniden gün ışığına çıkarılacaktır.

Kilise, genç kavimleri eskiçağın kültür değerleriyle – hiç olmazsa bunlardan işine gelen bir kısmı ile – yoğurup yetiştiren bir okul olmuştur dedik. Kilise de o sıralarda bunu yapacak durumda idi; çünkü Roma İmparatorluğu yıkıldığı zaman ayakta kalmış *tek büyük güç* Hıristiyan Kilisesi idi. Hıristiyanlık, birkaç yüzyıl içinde başlangıçtaki küçük cemaattan koca bir örgüt geliştirmişti. Ayrıca, *bütün insanlığa* "kurtuluş"u sağlamayı özel görevi saydığından, barbarların din bakımından yetişmesini, eğitilmesini üzerine almak, Kilisenin özünde bulunan bir işti. Üstelik, o sıralarda elde, bu yetiştirme işine temel olabilecek Augustinus'un birliği olan öğretisi de vardır. İşte, barbar Cermen ve Roma Kavimleri antikçağın kültür mirasını bu yoldan edinmişlerdir.

1. Kavimler Göçünün başlaması (375) ya da Batı Roma Devletinin yıkılması (476).

Felsefeye, bilime bu yaklaşma, bu giriş biçimine bakarsak, ortaçağ eski Yunanlıların yürümüş olduğu yolu tam tersinden yürümüştür diyebiliriz. Yunanlılarda felsefe ilkin dinden kopma ile, bilmek için bilmek ile, salt bilmeden (theoria) duyulacak sevinç için başlamış, ancak sonraları yavaş yavaş değişerek pratiğin (praxis) – ahlaki ödevlerin, dini özlemlerin – hizmetine girmişti. Ortaçağ felsefeyi hemen işin başında bile bile pratiğin – dinin ereklerinin – hizmetine koşmuştur. Ona göre felsefenin göreceği iş, duygu ve kanıda sağlam ve tartışmasız olarak elde bulunanı, pekiştirilmiş olanı, *düşünce ile* açıklığa kavuşturmak ve kavramsal olarak dile getirmektir.

Ama, ortaçağın bu anatutumunun yanı sıra, yavaş yavaş, *salt öğrenme için öğrenme* bakımından da bir heves uyanıp gelişmiştir. Önce çekine çekine, sonra da bile bile. Bu eğilim, önceleri, doğal olarak, inancın dokunulmaz tasavvurlarına uzak olan alanlarda başlamış, sonra gittikçe yayılmıştır. Bu gelişme de, *inan* ile *bilimin* sınırlarının ayrılmasına, felsefenin teoloji karşısında bağımsızlığını elde etmesine yol açmıştır. Böylece, bir anlamında genç Avrupa uluslarının *yetiştirilmesi* demek olan Ortaçağ Felsefesi, çıkışnoktası olarak Kilisenin öğretisini almış, sonunda da bilimsel düşünceye yaklaşmıştır.

Gerçi bu süreçte yeni uluslar da ortaçağ kültürüne kendilerinden bir renk katmışlardır. Ama, Ortaçağ Felsefesi ana düşüncelerinde – sorunlarında ve bunların çözümlerinde – Antik Felsefenin kavramlar sistemi içinde kapalı kalmıştır. Büyük bir iş olan genç uluslar yetiştirme, eğitme işinde ortaya konan en yüksek düşünce ürünleri bile, bir *öğrenci* başarısından pek ileriye gidememiştir denilebilir. Genellikle yapılan şey, antikçağın düşünce dünyasını *benimsemek* olmuştur. Bundan dolayı, Ortaçağ Felsefesi, ancak, Antik Felsefenin *belli bir açıdan* sürüp gitmesi diye anlaşılabilir. Bu felsefe, *Hıristiyanlaştırılmış* Antik Felsefedir.

Ama Antik Felsefe sonuna kadar bir gerginlik içinde – tartışmalar, çatışmalarla – gelişmişti. Oysa Ortaçağ, benimsediği ve kendine göre biçimlendirdiği felsefeyi, genel olarak, *olmuş-bitmiş* diye saymıştır. Bu felsefeye göre, Kilisenin benimsediği antik filozoflar ile Kilise düşünürleri "doğru"yu bulmuşlardır; artık yapılacak şey, bunun şurasında burasında düzeltmeler yapmak, tutarsızlıkları gidermektir. Başka bir deyişle: ortaçağın *duruk* – statik – bir felsefe anlayışı var, antikçağınki ise *dinamik**.

Bütünüyle duruk olan Ortaçağ Felsefesinin içinde yine de birtakım kımıldamalar bulabiliyoruz. Bu felsefe, benimsediği Antik Felsefenin *kavramlarını işlemekten* oluşmuştur. Ancak, bu kavramların kendilerinde bulunan *karşıtlıklar* birtakım felsefe sorunlarına yol açmış, birtakım akımları ortaya çıkarmıştır. Daha başlangıçta, bir çatışma *Augustinus*'un temsil ettiği *resmi kilise öğretisi* ile *Yeni-Platonculuk* arasında olmuştur. Bu anlaşmazlık, bundan böyle *din-felsefe ilişkileri* konusunda bütün Ortaçağ boyunca temelli bir ayrılık ola-

---

* "Doğru"nun elde edilmediğine, aranması gerektiğine inanan, dolayısıyla bilginin boyuna genişletilmesi yolundaki uğraşmalara dürtü olan bu *dinamik anlayış* Renaissance'ta yeniden ortaya çıkacaktır. Renaissance, antikçağ tutumunun "yeniden doğması" demektir.

rak kalacaktır. İleride görüleceği gibi, Augustinus'un felsefesi "Kilise" kavramına dayanır; bu kavram üzerinde toplanıp işlenmiş olan bir felsefedir. Augustinus'a göre felsefenin ana ödevi, Kilise öğretisini *bilimsel bir sistem* olarak oluşturmak, bu bakımdan temellendirip geliştirmektir. Bu ödevi yerine getirmek yolunda oldukça, Ortaçağ Felsefesi *skolastiktir*, bir *okul bilgisidir*. Bunun karşısına çıkan Yeni-Platonculuk akımı ise, ilk planda Kiliseyi* göz önünde bulundurmaz; *tek kişiyi* esas sayar; onu, Tanrı ile birleştirecek o mutlu bilgiye ulaştırmayı erek bilir. Bu yolda oldukça da, Ortaçağ Felsefesi bir *mistisizmdir*. Skolastik için esas, Kilisenin saptamış olduğu öğretidir; mistisizm için ise kişisel dindarlıktır.

Dinin öndayanaklarının ne olacağı konusundaki anlaşmazlıkan doğan bu iki akım yanında ortaçağda yavaş yavaş belirip genişleyen bir akım da, dini olmayan *real bilgiler* bakımından olan bir gelişmeyi içine alır. Bu akımın da yine – dini olanlar gibi – antikçağ kültürünün kazançlarından, Yunanlılar ile Romalıların *dünya konusunda* geliştirdikleri bilgilerden yararlanmış, beslenmiştir. 1200 yılı sıralarında Arap Felsefesi ve bilimin öğrenilmesi, dolayısıyla Antik Felsefe ile o zamana kadar bilinmeyen bir genişlikle tanışılması, bu akımı birdenbire hızlandırmıştır. Bu gelişme de, sonunda, din ile felsefenin ayrılmaları sonucuna vardıracaktır.

Ortaçağ Felsefesi, Antik Felsefenin *belli bir açıdan* sürüp gitmesiydi; bu belli açı da Hıristiyanlığın açısıydı. Ortaçağ kültürü antikçağ dünya ve hayat anlayışının Hıristiyanlaşmasından oluşmuştu. Ortaçağ Felsefesinin öğretilerine geçmeden önce, bir de şu konuyu biraz aydınlatmak yerinde olacak: Hıristiyanlaştırmak ne demektir? Hıristiyanlığın getirmiş olduğu – antikçağın bilmediği, ya da bağlanmadığı – "yeni görüş"ler nelerdi? Bu "Hıristiyan olan" ne? Antik dünya ve hayat anlayışı karşısında Hıristiyanlığın özellikleri – kendisine özgü düşünceler – hangileridir?

Hıristiyan dünya görüşünün başlıca özelliklerini antikçağınkilerle karşılaştırarak belirtmeye çalışalım. Hıristiyanlığa özgü olan bir anlayış, her şeyden önce, bu dinin *Tanrı* kavramıdır. Hıristiyanlıkta Tanrı, dünyayı *istenciyle yoktan* varetmiş olan *yaradandır*. Hıristiyanlığın birçok görüşleri bu Tanrı anlayışına bağlıdır; bunun doğal, mantıki bir sonucudurlar. Nitekim böyle bir Tanrı kavramı, *yaradan ile yaratık* arasına aşılmaz bir uçurum, giderilemez bir ayrılık koyar. Oysa, antikçağda yaradan ile yaratım arasında bu kesin karşıtlık yok. Çünkü antikçağ için Tanrı, bu evrenin bir mimarıdır, bir yapı ustasıdır (Demiourgos); biçimlendirdiği maddeyi Tanrı hazır bulmuştur; madde de, Tanrının kendisi gibi, öncesizdir, onun gibi yaratılmış değildir**. Yaradan-yaratık ilişkisi için antikçağın tipik bir görüşü olan Yeni-Platoncu felsefeye göre, Tanrı varlığın kendisidir; geri kalan bütün varolanlar Tanrısal Varlık dolayısıyla, ondan "pay aldıkları" için varolmuşlardır. Dolayısıyla da, bütün yaratıklar dünyası – canlılar, cansızlar – Tanrıdan türediklerinden *(emanatio)*, onun-

---

* "Kilise" sözcüğünün aslı olan Yunanca "ekklesia", topluluk, toplantı, cemaat demektir.

** Örneğin Anaxagoras'ta *nous* ve *spermata* kavramları.

la *özdeştirler*, onunla *bir özdendirler* – Onun pek sönükleşmiş ışınları olsalar bile. Oysa Hıristiyanlıkta yaradan ile yaratık aynı hamurdan değiller, başka başka özlerden. Onun için aralarında kapanmaz bir aralık var.

Ortaçağın başlıca akımlarından biri olan *mistisizm* Tanrı üzerindeki bu orthodox Hıristiyan görüşüyle hep savaşmıştır. Resmi Hıristiyan görüşüne boyuna sızan Yeni-Platonculuk, Hıristiyanlığın bu Tanrı-insan ilişkisi anlayışını hep mistisizme kaydırmıştır. Çünkü Tanrı ile insanın içten yakın oldukları, birbirlerinden birçok basamaklarla ayrı da olsalar, *önce eşit* oldukları düşüncesi, Yeni-Platonculuğun, dolayısıyla da onun bir görünüşü olan mistisizmin en temelli görüşlerinden biridir.

Hıristiyanlığın bu sert Yaradan-yaratık karşıtlığı, Tanrı-insan ilişkileri açısından alınırsa, bundan yalnız teorik değil, *pratik* bakımdan da pek önemli olan birtakım sonuçların çıkmakta olduğunu görürüz. İnsan, varoluşunu Tanrının *istemesine* borçlu ise, o zaman insan hayatının tek anlamı, Tanrının istediğini yerine getirmek olur. Hıristiyanlık *theosentrik* bir dindir: Tanrı bütün varlığın merkezidir; her şey dönüp dolaşıp ona bağlanır; bütün varlık Tanrı *istediği için* vardır; bu dünya Tanrı kendini açsın diye vardır; evren Tanrının açınmasıdır (vahyi). Açınma da Tanrının istenç ve özünün bir dile gelmesi olduğu için, tek *doğru* olandır, tek *geçerliği* olan şeydir. Bu yüzden Hıristiyanlık, *alçakgönüllü olmayı* (humilitas), Tanrının önünde alçalmayı, küçülmeyi en yüksek erdem sayar; bu erdem, Hıristiyan dindarlığının özüdür. Dolayısıyla da, bunun tersi olan *kibir,* yani Tanrıya eşit olmaya, kendini onunla bir tutmaya kalkışmak, onun sırlarına ulaşabileceğini düşünmek, en büyük kötülüktür. Sonra: budünyadaki bütün *otoriteler,* Tanrısal istençten aktarılmadırlar; ondan *ödünç* alınmışlardır; onun izniyle iş görmektedirler. Onun için ana-baba ve devlet gibi otoritelere itaat gerek. Öteki erdemler de, itaat gibi, hep böyle, Tanrıya bağlanarak temellendirilirler.

Yaratıklar dünyasının ötesinde bulunan, aşkın (transcendent) olan Hıristiyan Tanrısı, bir de *kişiliği* olan Tanrıdır. Bu kişiliği olan tanrı karşısında da, kişiliği olan *ruh* var: "Ben"in karşısında "sen"in olması gibi. Her ikisi de bunların, dışarıya karşı kapalıdırlar. Hıristiyan Tanrısı, Herakleitos'un, Stoa'nın Logos'u gibi, evren içinde dağılıp bölünen, kişiliği olmayan bir Tanrı değil. Onun için, Tanrı ile birleşmeyi göz önünde bulunduran *mistikler,* hep Tanrının bozulmaz bir birlik, kırılmaz bir çember gibi olan kişiliğini ortadan kaldırmayı denemişlerdir. Ruhun kişiliği düşüncesi de antik bir düşünce değil. Antik felsefede ruh, kişisel değildir, bir *doğa faktörüdür.* Bu yüzden Antik Felsefe, *ruh* (psykhe) ve *can* (bios) kavramlarını sıkı sıkıya birbirine bağlar. Bu anlayışta tek tek ruhlar, Evren Ruhunun dallanıp budaklanmaları, sürgünleri gibidir. Buna karşılık, ruhun tek başına olduğu, *yalnız* olduğu, yalnızlığı içinde Tanrının karşısında bulunup Tanrının bakışlarının üzerinde toplandığı düşüncesi, *kişilik* kavramının gelişmesine yol açan bu görüş, antik değil, bir Hıristiyan düşüncesidir. Mistisizm bu düşünce karşısına da çıkmıştır. Çünkü mistik, Tanrıya esrime (ekstasis, vecit) ile, yani "ben"in sınırlarını kırarak, bu "birliği" çözerek ulaşmayı dener. Pantheist mistisizmin amacı, hep, bilincin çemberini, "ben"in kapalılığını aşmaktır. İşte, bu kişiliği olan, yaratıklar dün-

yasının yaradanı olan transcendent bir Tanrı kavramı, Hıristiyan inancını taşıyan bir ana direktir.

Hıristiyan inancını taşıyan bir başka direk de: *Tanrı-İnsan ile birolmak* yolu ve aracıyla insanın *günah* ve *ölümden kurtulacağı* düşüncesidir. Tanrı-İnsan ile birolmak da, birtakım kutsallaştırıcı eylemler (sacramentum),[1] ile gerçekleştirilir. Bu Tanrı-İnsan[2] anlayışı, yalnız Hıristiyanlıkta değil, o sıralarda Roma İmparatorluğu içinde yayılıp yerleşen bazı Hellenistik kültlerde de var. Bu da, *kişisel bir din* gereksemesinin uyanmış olduğunun bir belirtisi. Çünkü din, bu sıralarda Roma'da bir devlet işi olarak dışlaşmıştı, resmi Roma dini, imparator kültünde devletin kendisini Tanrılaştırmasına varmıştı. Kişisel dindarlık da, her şeyden önce, *kişisel ölümsüzlüğü* özlemek demektir.

Tanrının insan olması, bu insan olmuş Tanrı ile kutsallaştırıcı eylemler yoluyla birleşebileceği inancı, Hıristiyanlıktaki *mistik öğedir.* Hıristiyanlığın ilkece bütün yaratıklardan başka olan transcendent Tanrısı ve bu Tanrı ile bir olmayı göz önünde bulunduran mistik inanç nasıl uzlaşabilir? Bu uzlaştırmayı daha, Hıristiyan inancının ilk kurucularından olan havarilerden (apostolos) *Paulus* da denemiştir. Paulus, Tanrıya karşı işlenmiş bir suç olan *günah* ile *ölümü* birbirine bağlar. İnsan, ona göre, doğuşundan, doğasından (physis) günahlıdır; bu yüzden ölüme mahkûmdur, ölüm cezasına çarptırılmıştır. Ama, Tanrı özgür bir eylem ile, *kendisi isteyerek* insan olmuş; bununla da insana ölümden kurtuluş yolunu açmıştır. Çünkü insan, ölüp dirilen İsa ile birolunca, dolayısıyla onun kaderine katılınca, onun gibi, yeniden doğma, ölümü aşma olanağını kazanabilecektir. Bu da Tanrının insana bir *lütfudur* (gratia).

Bu "kurtuluş" dogması, Hıristiyanlığın *ahlak* görüşünün ayar noktasıdır. Günah, Hıristiyanlığa göre, insana, doğmuş olması, ölümlü olması gibi özgü olan bir niteliktir; insan *doğasından* günahlı ve ölüme mahkûmdur. Bu yüzden de insan, günahtan ancak *doğaüstü bir ilkenin* yardımıyla, Tanrının kendisine elini uzatmasıyla (inayet) kurtulabilir. Ama bu demek değil ki, insan günaha karşı savaşamaz, savaşmamalı. Tam tersine: Bu savaş olmasa, insan kurtuluş gereksinmesini de duymazdı. Yalnız şu var: Bu savaşmasında insan, yalnız kendi gücüyle başarıya ulaşamaz.

Burada, biraz da, Hıristiyanlığın bu görüşü ile *Antik Felsefenin* bu konudaki anlayışını karşılaştıralım. *Sokrates* ile onun izinde yürüyenlere göre erdem = bilgidir; kimse bile bile kötülük (suç, günah) işlemez; insanın bilgisi arttıkça suçtan da uzak durur. Dolayısıyla en yüksek amaç olan mutluluğa, insan *kendi gücü* ile – bilgisini olgunlaştırmakla – ulaşabilir. Hıristiyanlığa göre ise, böyle bir şeyi *düşünmek bile* bir küstahlıktır, bir günahtır. İnsanın günaha karşı yaptığı savaş, *tüm doğasına* karşı açtığı bir savaştır; amaç da, bu doğayı tümü ile yenmektir. Gerçi, doğamızın *belli yönlerini* yenmek düşüncesi Antik Felsefede de var: Sokrates, duygulanımlar, duyusal istekler üzerinde akıl ile bir egemenlik kurmak gerektiğini ileri sürmüştür; Stoa, tutkuların üstüne yükselme (apatheia) ile "içten bağımsız olmaya", dolayısıyla mutluluğa ulaşa-

---

1. Vaftiz, şaraplı ekmek, günah çıkarma vb.

2. Tanrının insan kılığına girmesi; Hıristiyanlıkta: İsa Mesih – Jesus Khristus – olarak görünmesi.

bileceğine inanmıştı. Hıristiyanlığın ideali bunlardan büsbütün başka bir şey. Burada göz önünde bulundurulan: İnsanın bütün gücünü ortaya koyarak – hiçbir zaman da tam olarak gerçekleştiremeyeceği – *etini yenmek* çabasıdır. Sokrates de, Platon da, Stoa da ruhun *yüksek yönünün* (akıl, istenç) aşağı yönüne (istekler, içgüdüler) hâkim olması gerektiği, hâkim olabileceği düşüncesindeydiler. Hıristiyanlığa göre ise, ruh, doğal halinde, *bütünüyle* bozulmuştur, onun için amaç da: Büsbütün başka bir insanı, yepyeni bir insanı ortaya koymaktır. Yine bu yüzden, Antik Felsefenin düşündüğü gibi, ruhun yalnız yüksek kısmı ölümsüz değildir; Tanrının inayetine ulaşacaksa, insanın tümü birden yeniden dirilecektir – ancak baştan aşağı değişmiş olarak.

Bu son söylenenleri, Hıristiyanlığın "*ölüm*" karşısındaki tutumu daha iyi aydınlatabilir. Ölüm sorunu, "ölüm karşısında en doğru tutumun ne olabileceği", "ölüm korkusunu yenme" sorunu, Antik Felsefede de – önce Sokratesçi çığırlarda, sonra da özellikle Aristoteles'ten sonraki gelişmede – önemli bir yer alır. Bu konuda Antik Felsefenin düşüncesi özetle şudur denilebilir: Ölüm korkusu, *insanın aklı yenebileceği bir yanılmadır**. Hıristiyanlığa göre ise (Paulus ile Augustinus için), bütün bu ölüm gerçeğini görmezlikten gelmek isteyen yorumlar, kendi kendimizi bir aldatmadır; "Ölümden korkulmaz" demek boş bir sözdür. Ölüm korkusu beşeri bir şeydir; günah gibi insanın özü ile ilgilidir. Ölüm korkusundan kurtulma, ancak *ölümden kurtulma ile* olabilir. Ölümden kurtuluşu da ancak Tanrının kayırması (inayeti) sağlayabilir. Hıristiyan dünya görüşünün getirdiği, Antik Felsefede olmayan, yeni anlayışların başlıcaları bunlar.

Hıristiyan görüşünün Antik Felsefe ile *ortak olduğu* anlayışlar da, bağdaşıp birleştiği yönler de – bu felsefenin yardımıyla öğretisini oluşturmaya çalıştığına göre – elbette var. Bunların başında, Platon'un idealizmi ile dualizmini, Aristoteles'in teleolojisini, Stoa'nın monotheizmi ile "önceden belirlenmiş olma" (praedestinatio) inancını sayabiliriz. Antik Çağ Felsefesinden yalnız bir çığır ile, *şüphecilik* ile, Hıristiyan dünya görüşü, elbette hiçbir şekilde uzlaşamazdı. Çünkü şüphecilik (skepsis), *çürütülemez bir doğru'nun* insan için olamayacağı, şüphede durup kalınması gerektiği düşüncesindedir. Oysa Hıristiyanlık *mutlak bir inana* bağlanıyordu; belli inançlarda kesin bir doğru'ya varmış olduğuna güveniyordu. Şüphecilik ise, böylesine bir doğruya ulaşmayı *ilkece* olanaksız sayıyordu.

Augustinus

Ortaçağ Felsefesinin özellikleriyle Hıristiyan dünya görüşünün temel kavramlarını arada böylece belirtmeye çalıştıktan sonra, şimdi yine Patristik Felsefeye dönelim ve bu felsefenin en güçlü düşünürü *Augustinus*'un öğretisini görelim.

---

* *Platon* (Apologia'da): Ölüm, hiçbir şey duyulmayan derin bir uyku durumuna girmek ya da bizi yeni ödevlerin beklediği yeni bir hayata geçiştir. Her iki durumda da korkulacak bir şey yok. (Phaidon'da): Ruh bileşik değil, yalınç bir birliktir; dolayısıyla ruh için ölüm olamaz. *Stoa.* Ölüm, insan hayatının evrene karışıp erimesi-anayurda dönmesi böylece hayatın belirleniminin gerçekleşip tamamlanmasıdır. *Epikurosçu* çığır: "Ölümden bana ne!"

Kilise Babalarının Felsefesi (Patristik), Hıristiyan dininin öğretisini oluşturmak, bu öğretiye bir biçim vermek çaba ve denemelerini kapsıyordu. Bu çabalarla, öğretinin çerçevesi Augustinus'tan önce oldukça belirmişti. Ama bu öğretiye sistemli bir birlik, bütünlük kazandıran, Hıristiyan inançlarını *bilimsel bir sistem* içine yerleştiren, dolayısıyla Hıristiyan *dogmasını** kesin olarak kuran Augustinus olmuştur. Onun için – daha önce belirtildiği gibi – Augustinus'un felsefesi, Ortaçağ Hıristiyan Felsefesinin *çıkışnoktası* ve bundan sonraki gelişmeyi belirleyen *temeldir;* bu öğreti genellikle *Hıristiyan Kilisesinin felsefesidir.*

Aurelius Augustinus (354-430) Kuzeybatı Afrika'da Thagaste'de doğdu. Babası bir Romalı subay ve pagan, annesi Hıristiyan, dindar, ince ruhlu bir kadın, oğlu üzerinde derin etkisi var. Ateşli mizacı Augustinus'a büyük iniş çıkışları olan, içinde sert çalkantılar yaratan bir hayat yaşattı: Önce, gününün Romalı gençleri gibi, kendini zevk ve sefaya verdi; bu sıralarda Romalı filozof ve yazar Cicero'nun yapıtlarını – özellikle "Hortensius"u – okuyunca felsefeye merak duydu; bir aralık *Mani dinine* (manilik, manikheizm)** girdi; bu din kendisine budünyadaki "kötünün" nereden geldiğini – bu sıralarda başlıca kaygısı olan bu soruyu – açıklıyor gibi geldi. Mani dininin gerçeğe aykırı düşünüşünü görüp anlayınca bu dinden ayrılıp şüpheciliğe (Yeni Akademia Skepsisi) geçti. Ama, *Platon*'un, özellikle de *Plotinos*'un yazdıklarını okuyunca şüphecilikten de kurtuldu. Platon felsefesiyle Yeni-Platoncu öğretinin üzerindeki etkileri çok derin oldu; bu etkiler bundan böyle bütün ömrü boyunca sürecektir. En sonunda Milano Piskoposu Ambrosius'un etki ve aracılığıyla Hıristiyan oldu (387). Kilise hizmetine girip piskoposluğa kadar yükseldi. Bu yerde ömrünün sonuna kadar Hıristiyanlığın birliği için uğraştı; sapkın (heretik) öğretilere karşı (Pelagiamisme, manikheizme ve şüpheciliğe karşı) büyük bir tutku ile savaştı.

Yapıtları: "Contra Academicos" ("Akademiacılara karşı") – Şüpheciliğe karşı bir savaş yazısı; *"De beata vita"* ("Mutlu yaşayış üzerine") – Gerçek mutluluğun ancak Tanrı bilgisinde elde edilebileceğini gösterir; *"De ordine"* – Tanrısal dünya düzeninde "iyi" ile "kötü"nün yeri üzerinde bir inceleme; *"Soliloqua"* ("Söyleyişler") – Özellikle ruhun ölümsüzlüğü üzerinde durur; *"De libero arbitrio"* ("Özgür seçme istenci üzerine"); *"De Civitate Dei"* ("Tanrı Devleti üzerine") – Tarih metafiziği; Tanrı Devleti ile Yeryüzü Devletinin insanlık tarihindeki savaşını anlatır; *"De Trinitate"* ("Üçlü Birlik üzerine") - Yalnız teolojik bir eser değil, ruh metafiziği için de önemli; *"Confessiones"* ("İtiraflar")

---

* İnancın *kavramsal formu*; Kilisenin inanılsın diye ileri sürdüğü *vahiy* ile *geleneğe* dayanan doğru.

** *Manilik:* İranlı *Mani*'nin (215-275) kurduğu bir din. Bir aralık Hıristiyanlık için korkulu bir rakip oluyor. Eski Mezopotamya, İran, Hint ve gnostik Hıristiyan din görüşlerinin fantastik bir karışımı olan sert *dualist* bir öğretisi var: Bir yanda, "Kötü İlkesi" ("Karanlığın Ülkesi") öbür yandan da "İyi İlkesi", "Aydınlığın Ülkesi" bulunmakta. Başlıbaşına birer güç, bağımsız birer ilke olan bunlar, birbirleriyle sürekli bir savaş içindeler. Bu savaş, insan ruhunun içinde olup bitmekte. Bu anlayıştan da, çok sıkı *asketik* bir ahlak oluşur.

– Hayatının öyküsü; *"Retractiones"* ("Geriye Bakışlar") – Araştırmalarının bir gözden geçirilmesi.

Augustinus ilk yapıtlarından birine *"Contra Academicos"* ("Akademiacılara karşı") adını vermiştir. Bu kitap kendisinin de bir aralık içinden geçtiği *şüpheciliğe* karşı sert bir savaştır. Burada "Akademiacı" şüpheci demek; çünkü Platon'un Akademia'sı uzun bir süre – M.Ö. 3. yüzyıldan beri – Antik şüpheciliğin merkezi olmuştu. Yapıtın çıkışnoktası şu düşünce: "Bir doğru vardır ve bunun elde edilebileceğinden şüphe etmemek gerekir" kanısına varılmadıkça *mutluluğa* ulaşılamaz. Bu yüzden de, kesin bir doğrudan yoksun olan şüpheci onulmaz bir mutsuzluk içindedir. Augustinus'a göre, bir "doğru" da, "doğru olan bir bilgi"de vardır. Örneğin iki çelişik önermeden birinin doğru olduğundan kimse şüphe etmez. Sonra, bir "ben"imizin, bir "ruh"umuzun olduğundan da şüphe edemeyiz; algılarım var, yaşantılarım var, yaşıyorum; bütün bunlar da, benim ruhumun varolduğunun kanıtlarıdır. *"Şüphe ediyorum demek ki varım"*. (Bunu demekle Augustinus, Descartes'in ünlü önermesini, "Cogito ergo sum"u, çok daha önceden söylemiş oluyordu. Nitekim Descartes da önermesini, *şüphesini* yendiren sarsılmaz bir *dayanak* olarak bulmuştu.) Demek, bir "doğru" var ve söz götürmez bir doğrunun sahibiyiz de. Zaman dışı olan *mutlak bir doğrunun* olması demek de, Augustinus'a göre, bunu karşılayan mutlak bir varlığın, Tanrının da olması demektir. Tanrının öncesiz-sonrasız olan varlığını düşünmeden, zamana *bağlı olmayan bir doğrunun* olabileceğini düşünemeyiz. Nitekim zaman dışı olan matematiğin, mantığın doğrularını ya da Platon'un idealarını düşünürken, hep *Tanrısal Tin*'deki düşünceleri düşünmekteyizdir.

Augustinus'un bütün düşünceleri iki konu üzerinde toplanır: *Tanrı* ve *ruh* konularında. Ona göre araştırılmaya, bilinmeye değer olan yalnız bu iki konudur. Bunların dışında – Tanrı ve ruhun Tanrı ile ilişkisi dışında – kalan bütün konuların, örneğin doğa bilgisinin başlı başına bir değeri yoktur; bunlar insanı ancak kibre vardırırlar.

Her bilgi Augustinus'a göre, kesinliği ile ruha *dirlik* ve *esenlik* (salus) sağlayan doğru'yu bir aramadır aslında. Bu dirlik ve esenlik de, ancak, insanın kendisini Tanrıya tam olarak verişiyle elde edilebilir; *Tanrıda huzura kavuşuncaya* kadar tedirgindir gönlümüz. Gerçi, Tanrı bilgisine Platon ile onun izinde yürüyenler de yaklaşmışlardır; ama bu konuda *tam ışığa*, ancak Kutsal Kitaptaki *açıklamada* (vahiy) ulaşabiliriz. İnsan, doğru'yu *kendi ruhunda* ve Kutsal Kitapta arayabilir; doğru'yu ancak bu iki kaynaktan devşirebilir ve Tanrının ne olduğunu da, özünü de, Tanrı örneğine göre yapılmış olan kendi ruhundaki bir örnekseme *(analogia)* ile en iyi kavrayabilir – kavrayabildiği kadar: Nasıl ruh *birdir* ve hem de *bedenin her yerindedir;* bunun gibi, Tanrı da *birdir, her an her yerdedir.*

Tanrının biricik varlığı karşısında yaratıkların "hiçliği", en açık olarak, Tanrının *zamanı dışında* (öncesiz-sonrasız) oluşuna karşılık yaratıkların *zaman içinde* (önceli-sonralı) oluşlarında görülebilir. Zaman içinde bulunan yaratıklar "hiç"tirler; çünkü zamanın kendisi "varlık" ile "yokluk"un bir karışımıdır: Zaman, pek bir boyutu olmayan *"şimdi"* ile, artık varolmayan *"geçmiş"*

ve daha varolmamış olan "*gelecek*" arasında bulunan, dolayısıyla da ancak *hatırlama* (geçmiş) ve *bekleme* (geleceği) biçiminde varolabilen bir şeydir*.

Tanrı, evreni özgür istenciyle yaratmıştır; insanı da özgür olarak yaratmıştır başlangıçta. Ama, ilk insan olan *Adem* bu özgürlüğü ile *günah* işlemiştir: Yalnız iştihaları yüzünden değil, Şeytan gibi, kibri yüzünden de. Bununla da insan, Tanrıdan kopmuş, *düşmüştür*. Bu "düşme" ile de, *günah* ortaya çıkmış ve Adem'in soyundan gelen bütün insanlara bu "İlk Günah" bir *kalıtım* olarak geçmiştir. Bu "soydan gelen günah" da insandan "günah işlememe yeteneğini" almıştır; insan artık günah işlemeden edemez olmuştur; insanın istenci "kötü"ye yönelmiştir bu düşme yüzünden. Bu yönelişten insanı, ancak, yine Tanrının *inayeti* (gratia) kurtarabilir.

Bu anlayışıyla Augustinus, sapkın (heretik) bir görüş saydığı *Pelagianizme* karşı şiddetle savaşmıştır. *Pelagius* (400 yılı sıralarında) adlı İrlandalı bir keşişin kurduğu bu Hıristiyan tarikatına göre, "soydan gelen günah" yoktur. İnsan, kendi *özgür istenci* ve doğal yetenekleriyle iyi ve mutlu olabilir; iyi ve mutlu olabilmesi için, insanın ayrıca Tanrısal inayete gereksemesi yoktur. Augustinus bir de kendisinden önceki Kilise Babalarının en önemlisi olan *Origenes*'in, Şeytan ile takımı da içinde olmak üzere, *bütün düşmüş ruhların* sonunda Tanrıya dönecekleri anlayışı ile biteviye tekrarlanan *dönümlü* (periodik) bir düşme-kurtuluş süreci olduğu görüşüne karşı çıkmıştır. Ona göre, *ceza* cezalandırılanın yararınadır; onun düzelmesi, arınması içindir; ayrıca da ceza, *Tanrısal adaletin* kendini bir göstermesidir, gerçekleşmesidir; nitekim "kurtulmuşların" inayete ulaşmaları da, Tanrının *iyiliğinin* bir görünmesidir. İnsanlardan birtakımının kurtulması, birtakımının lanetlenmesi, Tanrı tarafından *önceden belirlenmiştir* (praedestinatio). Zaten Tanrının, oğlu İsa kılığında isteyerek insan olması, zamanı gelince "seçilmişlere" (seçmiş olduklarına) *kurtuluşu* getirmek içindir; kendisiyle birlikte yaşayacak olan "kurtulmuşları" Şeytan'ın takımından ayıracak – kıyamete kadar sürecek olan – *süreci* başlatmak içindir.

Bu son düşüncelerde Augustinus'un büyük başarısı olan *tarih felsefesine* değinmiş oluyoruz. Augustinus, bir bakımdan, tarih felsefesinin *kurucusu* da sayılır. Antik Felsefe, daha çok, bir *kosmos* felsefesidir. Bu felsefede, tarihin, dönüp dolaşıp başlangıç noktasına geri dönen, boyuna *tekrarlanan dönümlü bir süreç* olduğu (çember teorisi) anlayışı ağır basmıştır. Tarihin *bir defalık olan*, bir daha olmayacak, bir daha *tekrarlanmayacak* olaylardan kurulu bir süreç olduğu görüşünü, bu gerçek tarih bilincini getiren Hıristiyanlık olmuştur. Bu yöndeki düşüncelere ilkin gnostiklerde rastlıyoruz. Ama, bu anlayışı *sistematik* olarak ilk geliştiren Augustinus'tur. Ona göre, insanın günah yüzünden *düşmesinden* başlayarak, İsa *Mesih*'in görünüp insana kurtuluş yolunu açmasından geçerek, bu yolun *sona ermesine* (Kıyamet) kadarki süreç, *bir defalık* tarihi bir oluştur.

Bu tarihi olayı Augustinus, "*Civitas Dei*" ("Tanrı Devleti") adındaki ünlü yapıtında anlatır. Bu yapıt, antikçağ Hıristiyanlığının en büyük ve son savun-

---

* Zaman yaşantısının bu çözümlenimi, Augustinus felsefesinin en derin başarılarından biridir.

masıdır (Apologia). Çünkü, Roma'nın Gotlar tarafından alınıp yağma edilmesinin (410) yarattığı dehşet içinde yazılmıştır. Bu felakete, eski Tanrılardan – polytheismin Tanrılarından – yüz çevirmenin, dolayısıyla Hıristiyanlığın yol açtığı ileri sürülmüştü. İşte, "Civitas Dei" bu iddialara karşı çıkmak, onları çürütmek için yazılmıştır.

Yapıtın ana düşüncesi şu: *"Tanrı Devleti"* – idesi bakımından – *gelecekteki* Tanrı Ülkesinin bütün yurttaşlarından kurulacaktır. Buna karşı olan *"Yeryüzü Devleti"* (Civitas terrana) ise, Şeytan'a – kötüye – boyun eğmiş, uymuş olanları kapsayacaktır. Yeryüzünde gelip geçen insanlık tarihi de, bu iki devletin – "Tanrı'nın Devleti" ile "Şeytan'ın Devletinin" (Civitas Diaboli) gitgide birbirlerinden *ayrılmalarını* sağlayan süreci gösterir bize. Amacı da: Tanrının eğitimi altında Tanrı Ülkesini hazırlayan – gelip geçici ve eksik de olsa – bu ülkeyi yansıtan bir yeryüzü topluluğu kurmaktır. Bu düşüncesiyle Augustinus Hıristiyan Kilisesinin anlam ve görevini teorik olarak temellendirmektedir. Nitekim bu düşünceyi benimseyen Ortaçağ Hıristiyan Kilisesi, kendisini "Tanrı Devletinin" yeryüzündeki temsilcisi ve yansısı saymış; kendisine "Tanrı sözü" ile "Tanrısal inayet"i bu dünyada yönetmek görevinin verilmiş olduğuna inanmıştır.

Augustinus, ayrıca, *ruhun gelişmesinin* de tarihteki oluşun dönemlerine *paralel* olduğu düşüncesinde. Ruh, Tanrı buyruğuna içgüdüsel bir davranışla *karşı gelmekten* (İlk Günah) başlayarak, bu buyruk üzerinde tam ve açık bir bilgiye – Kutsal Kitaptaki açıklamaya – ulaşan; başka bir deyişle: Günah içindeki azaptan geçerek, inayete uzanıp sonunda Tanrıda huzura kavuşan bir gelişme geçirir.

Augustinus'un birtakım *karşılıklar,* örneksemeler (analogia'lar) ileri sürmekte olduğu görülüyor: 1. Tanrının özü ile ruhun yapısı arasında; 2. Tanrı Devletiyle yeryüzündeki ideal toplum arasında; 3. İnsanlık tarihinin oluşu ile ruhun gelişmesi arasında bir karşılılık var.

Hıristiyanlığın inançlarını bilimsel bir sistem olarak derleyip toplayan, Kilisenin anlam ve görevini temellendirmek için kavramsal araçlar ortaya koyan Augustinus'un, Hıristiyan dogmasına biçim veren, bundan böyle Hıristiyanlığın temeli diye kalacak başlıca düşünceleri şunlar olmuştur diyebiliriz. 1. Yaradan ile yaratık arasında *özce* aşılmaz olan bir *başkalık* vardır. 2. Tanrı ile yalnızlığı içindeki tek ruh karşı karşıyadırlar ve *kurtuluş* ruhun içinde olup biten *reel bir olaydır.* 3. Evren süreci *bir defalık* tarihi bir oluştur.

SKOLASTİK FELSEFE

Patristik Felsefe, Hıristiyan inancına bir *öğreti niteliği* kazandırmak yolundaki çaba ve denemelerden oluşmuştur. *Skolastik Felsefe* ise, Patristik'te artık biçimi belirmiş olan bu öğretiyi *temellendirmek* ve *sistematik* olarak derleyip toplamak yönündeki uğraşmalardan gelişmiştir. Skolastik Felsefe, dar anlamıyla, *Ortaçağ Felsefesidir;* çünkü hem bu çağ felsefesinin ağırlık merkezidir, ona *damgasını* vurmuştur; hem de *zaman* bakımından tam ortaçağ içinde oluşmuştur. Oysa Patristik Felsefe, daha çok, antikçağ sonlarında geçmişti.

Skolastik Felsefe gelişmesi bakımından *üç* döneme ayrılır:

1. Başlaması: *Erken Skolastik* (yakl. ol. 800-1200 arası)
2. Yükselmesi: *Yüksek Skolastik* (yakl. ol. 1200-1300 arası)
3. Sona ermesi: *Geç Skolastik* (yakl. ol. 1300-1500 arası)

Bu dönemlerden her birinin sorunları ele alış ve çözüşlerini ayrı ayrı görmeye geçmeden önce, Skolastik Felsefenin özelliklerini, *genel karakteristiğini* belirtmeye çalışalım. Patristik Felsefe, bütünüyle, *Platonizmin* damgasını taşır; Yeni-Platonculuğun bir sürüp gitmesi, onun bir kolu gibidir. Skolastik Felsefe ise, başlıca, *Aristoteles*'in felsefesine yönelecektir. Platonizmde hep *dini* bir tutum ağır basar. Bu çığırda bilmek, dönüp dolaşıp sonunda *Tanrıyı* bilmektir; burada doğruyu özlemek, Tanrıyı özlemektir, Tanrıyı bulmanın mutluluğudur; Tanrıda yokolup kendini ortadan silmedir. Buna karşılık Aristotelizm hep bir *bilginliğe* yönelmedir; *olguların* dünyasına bir ilgi duymadır; olgular yığınını *sistematik* olarak düzenlemek, bunları *kavramlarla* bir işlemedir. Aristotelizm, Batı Hıristiyan Skolastiği için olduğu gibi, *İslâm Skolastiği* için de çıkışnoktası olmuştur. Aristotelesçilik Suriye'den sürgün edilen Nasturi rahipleriyle İran'a gelmiş, buradan da İslâm dünyasına girerek İslâm Skolastiğine yol açmıştır. İslâm Skolastiğinin sonra *Batıda öğrenilmesi* (12. yüzyıl sonları), buradaki Skolastiğin *hızla* gelişmesine yardım etmiştir.

Skolastik (scholasticus) deyimi Latince *schola* (okul) sözünden gelme; skolastik felsefe de "*okul felsefesi*" demektir. Böyle deniyor, çünkü bu felsefe ortaçağda *din adamlarını* yetiştiren manastır ve katedral okullarında işlenip gelişmiştir. Skolastik Felsefe bir okul öğretisidir; öğretmek ve öğrenmek için işlenmiş, sistemleştirilmiş olan bir *teolojidir.* "Scholasticus" deyimi önceleri teoloji öğretmenleri ile "yedi özgür sanatı"* okutanlar için kullanılırdı; sonraları genişleyerek öğrenenleri ve bu okullardaki çalışmaları da içine almıştır.

Skolastik Felsefenin *başlangıçta* yararlanabildiği az sayıdaki felsefe ve bilim kaynakları şunlar: *Boethius*'un çevirdiği ve yorumladığı Aristoteles'in Organon'undan – mantığından – birkaç küçük yapıt ile *Porphyrios*'un "*Eisagoge*"si (Aristoteles'in kategoriler öğretisine "giriş"); yine Boethius'un çevirdiği *Eukleides*'in geometrisiyle aritmetik ve musiki üzerine kendi yapıtları; *Martianus Capella* ile *Cassidor*'un – ve başkalarının – Quadrium grubundaki bilimlerin ders kitapları; *Platon*'un sadece Timaios dialogu; *Cicero* ile *Seneca*'nın yapıtları; Yeni-Platonculuğun düşünme mirasını canlı olarak saklayan *Kilise Babalarının,* bu arada özellikle *Augustinus*'un yapıtları. Skolastik Felsefenin başlangıçta kaynak bakımından pek yoksul olduğu göz önünde tutulursa başardığı hiç de küçümsenemez. Antikçağ sonlarındaki Kavimler Göçü, Roma'nın yıkılması gibi büyük tarihi sarsıntılar içinde, birçok kültür değerleri gibi, felsefe ve bilim yapıtları da yok olmuştu; bu yüzden Batı Dünyası kültürce çok geri

---

* Antik okul sisteminden alınma olan "*Septem artes liberales*" ("Yedi özgür sanat") şu bilimleri – sanatları – kapsar:

I. – Üçlü Grup (Trivium): Gramer, dialektik, retorik.

II. – Dörtlü Grup (Quadrium): Aritmetik, geometri, musiki, astronomi.

Bunların karşısında özgür insana yakışmayan el zenaatları var (artes illiberales).

gitmiş, barbarlaşmıştı. Kurtulabilen yapıtlardan birçoğu da ancak sonraları ortaya çıkarılabilecektir. Kurtulanların tam kadrosunu – asıllarına yakın biçimiyle – ancak *Renaissance*'ın antik metinler üzerindeki filolojik çalışmaları – Humanisma – meydana koyacaktır.

Skolastiğin *yöntem* bakımından yapmak istediği, *aklı (felsefeyi)* vahyin doğrularına uygulayarak inanç konularını – olabildiği kadar – *kavranılır* yapmaktır; bununla da, vahye karşı akıl yönünden ileri sürülmüş olan *itirazları* karşılayabilmektir. Buna göre, Skolastik Felsefenin istediği *temellendirmek ve çürütmektir;* yeni bir şey bulmak değildir. İşte bu yüzden, Skolastik Felsefe, daha baştan, Aristoteles *mantığına* dört elle sarılmıştır: Temellendirme (kanıtlama, kanıtlara dayatma) bu mantığın göz önünde bulundurduğu başlıca işti. Skolastik Felsefenin deduktif *Euklides geometrisine* önem vermesi yine bu yüzden. Temellendirilip sistematik olarak derlenecek doğrular da, kesin olarak formüllenmiş olan *belli önermelerde* – otoriteye dayanan, dogmatik önermelerde – *daha baştan* saptanmış bulunuyordu. *"Credo ut intelligam"* – Anlayayım diye inanıyorum – görüşü, Skolastik Felsefe yönteminin çıkışnoktası ve ereğidir. Bu felsefeye göre, yalnız inancın konusu değil, bu konunun *dil ile anlatımı* da bir doğru olarak saptanmıştır. Bu *realizm* Skolastiğin bir temel görüşüdür. Bu anlayışta *bilmek,* Tanrının egemen olduğu gerçeği önermeler ve sonuç çıkarmalar (deductio) ile *yansıtmak* demektir. Bu önerme ve sonuç çıkarmaların form ve yapılarında, gerçek upuygun (adaeqatus) olarak tekrarlanmaktadır. Nitekim Tanrı da açınladığı "söz"ünde bu form ve yapılarla konuşmuştur. Skolastik, bunun için, yalnız şüpheciliğe karşı değil, bilginin her türlü *sübjektifleştirilmesi, relatifleştirilmesi* ile de savaşır. Çünkü psikolojist ve nominalist öğretiler, içine sızarlarsa, Skolastiğin çözülmesine yol açarlar. Skolastik içinse geçerliği olan *tek bir* doğruluk vardır; ancak tek bir bilgi sistemi doğrudur.

Ortaçağ filozofu kendini bir dünya görüşünün yaratıcısı saymaz; o, üzerinde çalıştığı sistemin bir *işçisidir;* kişiliği işinin arkasında silinir – tıpkı Katedral mimarının kişiliğini sakladığı gibi. Skolastik için tipik olan *summa*'lar – bu öğretinin temellerini bir araya toplayan, özetleyen kitaplar – önceden çizilmiş bir ana plana göre bu sistemi kurarlar. Skolastik Felsefe bilginin *değişmez bir kadrosu* olduğu *kanısındadır.* Bu kadro, *Kilise Babalarının* bilgece sözleriyle *felsefe otoritelerinin* işlemiş oldukları temel bilgilerden oluşmuştur. Kadro elde bulunduğuna göre, yapılacak şey: Kilisenin *otorite* diye tanıdıklarının dediklerini, yargılarını (sententia) bir araya toplamaktır. Nitekim Skolastik için yine tipik olan *"sententia kitapları"*, bu derleme işini görürler. Bu derleyişten sonra da, bu sententia'lar aralarında uyumlu bir hale getirilmeye çalışılır; daha doğrusu, bunların aralarında *uzlaşabilecekleri,* bağdaşabilecekleri tanıtlanmak istenir. Bu kanılar (sententia) arasında bir uyuşmanın olabileceğini tanıtlamak, Ortaçağ filozoflarının hep ulaşmayı denedikleri bir amaçtır. İşte bu çabalardan, dar anlamında Skolastik yöntem de, *"evet ve hayır"* (Sic et non) yöntemi de oluşmuştur*. Bu yöntemde, ele alınan otoritelerin her konuda düşünmüş ve söylemiş

---

* Bu yöntem adını yöntemin başlıca geliştirisi olan *Abaelardus*'un aynı adı taşıyan eserinden almıştır.

oldukları (sententia) birbirlerinin karşısına konur; sonra da bunları anlaştıracak, birleştirecek çözüm yolları – elden geldiğince – bulunmaya çalışılır.

Skolastiğin ahlakı bir yandan *emir ahlakıdır:* "İyi"yi yapmak Tanrıya itaat etmektir, onun buyruklarını yerine getirmektir. Öbür yandan da bir *değer ahlakıdır:* Tanrı iyi'nin tümüdür. Onun için insanın eyleminde göz önünde bulunduracağı en son erek, en yüksek değere, bu "en yüksek iyi"ye ulaşmaktır: Tanrıyı seyre dalmadır (contemplatio), bu kontemplatif tutuma varmadır. *Devlet,* Skolastiğin anlayışında, özü gereği *evrensel* bir devlettir, Hıristiyan Ümmetinin (Corpus Christianum) devletidir; Tanrı Devletinin yeryüzündeki bir yansısıdır, ona bir hazırlıktır. *Toplum düzeni* de *zümreli* bir örgüttür. *Tek kişinin* her şeyi, toplumdaki yeri, otoritesi, saygınlığı, malı mülkü, yetenekleri, bunların hepsi Tanrının kendisine *emanet* verdiği ve hesabını isteyeceği şeylerdir.

SKOLASTİĞİN İLK DÖNEMİ

Skolastik Felsefenin başlıca konulardaki genel tutumunu belirtmeyi böylece denedikten sonra, şimdi bu felsefenin *ilk dönemini görmeye* çalışalım. Bu dönem, Batı Roma İmparatorluğunun yıkılmasının yol açtığı yüzyıllar süren kültürce düşkünlükten sonra Batı ve Orta Avrupa'nın *kültür* bakımından *kalkınmaya* başladığı zamana rastlar. Frankların Kralı, sonra da Roma İmparatoru tacını giyen (800 yılında) *Büyük Karl*'ın (Carolus Magnus, Cherlemagne) (742-814) kurduğu düzende (Karoling'ler Devleti), ortaçağın ilk *evrensel devleti* gerçekleşmişti: Çünkü bu düzende evrensel Roma İmparatorluğunun mirası ile yeryüzündeki Tanrı Devleti diye anlaşılan evrensel Hıristiyan devleti birleşmişlerdi. İşte ortaçağ kültüründeki bu gelişmenin felsefe bakımından ürünü, Skolastik Felsefenin başlaması olmuştur.

Skolastik Felsefenin başlangıcında karşılaştığımız ilk önemli düşünür *Johannes Eriugena* (ya da Johannes Scottus) ve Johannes Scottus Eriugena)dır[1] (Doğ. 810, ölm. belki 887). Eriugena'yı Fransa Kralı II. Charles Paris'teki Saray okuluna öğretmen olarak getirmişti (840). *"De divisione naturae"* – "Doğanın bölümlenmesi üzerine"– adlı bir yapıtı var. Ayrıca, *Dionysios Areopagita*'nın[2] yapıtlarını çevirmiş, onun *mistisizminin* pek çok etkisi altında kalmıştır. Sözü geçen yapıtında Johannes Eriugena Hıristiyan ve Yeni-Platoncu düşüncelere dayanan büyük ölçüde spekülatif bir varlık sistemi kurmuştur. Burada J. Eriugena *açınlamaya* (vahye) *inanma* ile başlar. Ona göre açınlamayı *akıl* hiçbir zaman *çürütemez.* Bunun ardından da, açınlamayı *aklın* yardımına ve Dionysios Areopagita'nın Yeni-Platonculuğuna sıkı sıkıya dayanarak *yorumlamaya* girişir. Bu yoruma göre, dünya süreci Tanrı'dan çıkıp yine Tan-

1. "Eriugena" İrlandalı, "Scottus" İskoçyalı demek. İskoçyalılar İrlanda'dan gelme olduklarından, İrlanda 11. yüzyıl içine kadar "Scotia maior" – Büyük İskoçya – adını taşımıştır.

2. Pseudo-Dionysios (Düzmece Dionysios) da denir kendisine. 6. yüzyılda yaşamış olan bir Hıristiyan Yeni-platoncu, Ortaçağ üzerinde, özellikle de *mistisizm* üzerinde büyük etkisi olmuştur.

rı'ya dönen bir *daire* hareketidir. Tanrının yaratmasıyla başlayan bu süreçte kendisi yaratılmamış ve yaratan doğa olan Tanrısal Tin basamak basamak akar: Bir basamak, Tanrısal düşüncelerdir (idealar, nesnelerin örnekleri); bunlar yaratılmış ve yaratan doğadırlar. Öteki basamak, bu örneklerden oluşan tek tek nesnelerdir; bunlar yaratılmış ve yaratmayan doğadır. Böylece doğada üç bölme var: *Tanrı, idealar, tek tek nesneler* (Bu da Platon'un idea öğretisi, kavram realizmi). Johannes Eriugena'ya göre, biz Tanrıyı doğrudan doğruya bilemeyiz, ancak *simgelerle* bilebiliriz: "Baba" varlığının, "Oğul" bilgeliğinin, "Kutsal Tin" canlılığının simgesidir Tanrının. Nesneler Tanrıyı *simgesel* olarak bilmemize yararlar, ama yalnız simgesel olarak. Bundan dolayı, Tanrı için ileri süreceğimiz hiçbir nitelik Onunla ilgili değildir, çünkü her yüklemin (praedicatum) bir karşıtı vardır; Tanrı ise karşıtsızdır. Bu *olumsuz – negatif – te-oloji,* yani Tanrının bilinemeyeceği anlayışı Dionysios Areopagita'dan gelme. Eriugena'nın atak Yeni-Platonculuğunu – Tanrısal Tinin basamaklar olarak yayılması, dolayısıyla bütün varlıkların Tanrısal özden türedikleri görüşü – sonra, Yaradan ile yarattığını ilkece ayrı sayan Kilise reddedecektir.

Anselmus

Karoling'lerin başlatmış olduğu kalkınmanın ardından, 10. yüzyılda kültür bakımından yeniden bir gerileme olmuştur ortaçağda. Ancak, ağırlık merkezi Fransa'da *Cluny Manastırı* olan bir reform çığrı ile 11. *yüzyılda* düşünce hayatında yeni bir kalkınma başlamıştı. İşte, yalnız Skolastiğin ilk döneminin değil, bütün ortaçağın en güçlü düşünürlerinden biri olan *Anselmus* (1033-1109) bu kalkınma ortamında yetişmiştir. Anselmus İtalyan, Piemonte'de Aoastalı. Uzun yıllar (1093-1109) İngiltere'de Canterbury başpiskoposluğunu yapmıştır. Onun için *Canterburyli Anselmus* da denir kendisine.

Yapıtları "*Dialogus de veritate*" ("Doğru üzerine konuşma"); "*De divinitatis essentia Monologium*" ("Yaradanın özü üzerine monolog"); "*Cur Deus homo*" ("Tanrı-İnsan neden?").

Anselmus, öğretisinde *Augustinus*'un izinde yürümüş, ondan aldığı "*Credo ut intelligam*"– Anlamak için inanıyorum – önermesine açık ve kesin bir anlam kazandırmış; inancın en yüksek *sırlarını* (mysterium) *akıl* ile temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre bilgi, *doğru yargılarla* kurulup gerçekleşir; yargının doğruluğu sonuç çıkarmada kavranır. Bir yargı doğrudur, ileri sürdüğü varsa ve varolana uygunsa. Doğruluğun olması için, ilgili olduğu objenin de olduğunu varsaymak gerektir. Bunun gibi, *bütün* "varolan şeyler"de "*mutlak bir varlığın*" olduğunu varsayarlar. "Mutlak bir varlık" olmalı ki, "varolan şeyler" de ona katılsınlar, ondan *pay alıp* varlık kazanabilsinler. Yine bunun gibi, bir "*mutlak iyi*", bir "*mutlak değer*" yoksa, "iyi olan", "değerli olan" bir şey de olamaz. Demek ki, bir "mutlak varlık", bir "mutlak iyi", yani Tanrı vardır – bu düşünce dizisine göre varolmalıdır. Bu, Platon'un idealar – tümel kavramları gerçek varlıklar sayan *kavram realizmine* dayanarak Tanrının varlığını

bir tanıtlama denemesidir. Anselmus'un Tanrı'nın varolduğunu temellendirmek için ileri sürdüğü bir başka yol, "ontolojik Tanrı kanıtlaması" çok ün kazanmıştır. – Bunu sonra *Descartes* de kullanacak. Bu kanıt kısaca şöyle: – Tanrı *kavramından* Tanrının varolduğu *sonucu* şöyle çıkarılır: – Kavramına, *tanımına* göre Tanrı, *"en yetkin varlık"*tır (Ens perfectissimum). İmdi Tanrının *varolmadığını* düşünürsek, Tanrı "en yetkin varlık" olmaz artık. Çünkü "bir şey", yani "varolmak" niteliği, yüklemi (praedicatum) eksilmiştir kendisinden. Bununla da "eksik" bir varlık olmuştur Tanrı; bu da tanımı ile *çelişyik.* Öyle ise, "en yetkin varlık" olan Tanrı'nın "varolması" da gerekir.

Anselmus'un tanıtlaması, *bilginin salt akılla* edinilişi için, salt rationalist tutum için çok karakteristik bir örnektir. Bu tutumda bilmek, objeleri *kavramsal* olarak düşünmek, sonra bu kavramlardan birtakım düşünce işlemleriyle *sonuçlar* çıkarmaktır. "Kavramsal bilgide objelerin kendisini kavramaktayız" diyen her anlayışta – *kavram realizminde* – ontolojik kanıt da karşımıza çıkar.

Anselmus bu *rationalist* tutumunda öylesine ileri gider ki, *incarnation doğmasını*, yani Tanrı'nın İsa Mesih kılığında cisimleşerek, *insanlaşarak* kurtuluşu sağlamış olduğu inancını da *mantıkla* temellendirmeye çalışır: İnsanın suçu, diyor Anselmus, Tanrı'ya karşı işlenmiş bir günah olduğu için, bu günah'ın kefareti yine insan tarafından ödenemez. İnsan suçunu Tanrıya nasıl ödeyebilsin? Onun için Tanrı kendisi *insanın yerine* bu kefareti ödeyecek, yani insan olmasıyla (incarnation) insanı kurtaracaktır. Bu kanıtlama, Skolastiğin dogmayı nasıl *kavramsal bir şema* haline getirdiğini, nasıl dinsel yaşantı yerine kuru bir mantık yapısı (construction) koyduğunu açıkça göstermekte. Onun için, ortaçağda Skolastiğin yanında sürüp giden bir akım olan *mistisizm*, dogmayı böyle *kavramlaştırmaktan* kurtarıp *canlı* tutmaya hep uğraşacaktır.

Anselmus'un Tanrının varlığını tanıtlama denemesinde gördüğümüz gibi, inancın sırları kavramsal olarak ancak *Platon'un kavram realizminin* – genellikle Platonizmin – yardımıyla kavranabilir. Bu tutumdan ayrılma, "Credo ut intelligam" (Anlayayım, kavrayayım diye inanıyorum) ilkesini, bu inanç ile akıl bilgisini bağdaştırma, *din ile felsefeyi uzlaştırma* denemesini, Skolastiğin ilk döneminin başlıca kaygısı olan bu işi *tehlikeye sokar.* Öğretisinde bu tehlikenin ilk belirtilerini ortaya koyan *Roscelinus*'un görüşlerine, onun için Anselmus şiddetle karşı koymuştur; yine bunun için Kilise bu düşünceleri mahkûm etmiştir.

Roscelinus

Roscelinus (Fransızcası: Roscelin) (1050-1125) Fransa'da Compiègneli. Ortaçağ *nominalizminin* kurucusu sayılır. Nominalizm, tümel kavramların gerçek olduklarını, başlı başına varolduklarını kabul etmez. Bu çığıra göre, tümel kavramlar *benzer* objeler için insanın *düşünmüş* olduğu şeylerdir; nesnelerin ortak, benzer yönlerine insanın takmış olduğu *adlardır* (nomen). Dolayısıyla,

gerçek olan, gerçekten varolan ancak *tek tek nesnelerdir* (individuum). Roscelinus'un başlatmış olduğu bu nominalist anlayış, bundan böyle bütün Skolastik Felsefe boyunca sürüp gidecek bir *tartışmaya yol* açacak, en sonunda ağır basarak Skolastiğin çözülmesinin başlıca nedeni olacaktır.

Bundan sonra Skolastik Felsefe boyunca uzanıp gidecek, yüzyıllar içinde bu felsefe için başlıca bir kaygı olacak bu çekişme de, *tümeller – universalia – üzerindeki tartışmadır.* "Tümel kavramların varoluşları ne biçimdir? Tümel kavramların tek tek nesnelerle ilişkisini nasıl anlamalı?" Bu tartışma çerçevesinde üzerlerinde durulan *başlıca sorular* bunlardı. Skolastik Felsefenin gelişmesinde bu sorulara verilmiş olan tipik *yanıtları* şöyle özetleyebiliriz: 1. Tümel kavramların – Tanrısal ideler olarak – *nesnelerden önce* başlı başına olan objektif bir realiteleri vardır: *Universelia sunt ante rem.* Bu anlayış, aşırı realizm; başlıca temsilcisi de *Anselmus.* 2. Yanıt: Tümel kavramlar nesnelerin *içindedir: Universalia sunt in re;* nesnelerin *özleriyle* ilgili formlardır bunlar. Bu anlayış da bir realizm; çünkü tümel kavramlar yine reel, gerçek şeyler; ama nesnenin dışında ayrıca bir varlıkları yok; varoluşları nesnede; nesne ile ilişkileri bakımından içkinler (immanent); aşırı realizmde ise *aşkın* (transcendent)dırlar. Bu ikinci yanıta *ılımlı realizm* denilebilir; başlıca temsilcileri de: *Abaelardus, Albertus Magnus ile Aquinolu Thomas.* 3. Yanıta göre ise, tümel kavramlar *nesnelerden sonradırlar: Universalia sunt post rem;* bizim sonradan kurduğumuz *sübjektif* kavramlardır bunlar; ya da, sadece, nesnelere *bizim* vermiş olduğumuz *adlardır* (nomen). Bu anlayışa da *nominalizm* denir; başlıca temsilcileri başlangıçta *Roscelinus,* sonra da *Ockhamlı William.*

Tümel kavramların varoluşları konusundaki bu üç yanıt, Skolastik Felsefenin gelişmesindeki üç dönemi de birbirinden ayıran *ölçülerdir:* 1. anlayış (tümeller nesneden *önce)* Skolastiğin ilk dönemi için; 2. anlayış (tümeller *nesnede)* Skolastiğin yükseliş dönemi; 3. anlayış (tümeller nesneden *sonra)* Skolastiğin son dönemi için *karakteristiktir.*

Ortaçağ Felsefesini çok uğraştırmış olan bu "tümeller" sorununun *Hıristiyan Kilisesi* için hayati önemi var; çünkü duyulurüstü olan dogmalara *dayanak* diye alınan *Platoncu-Aristotelesçi* öğretinin kaderi bu tartışmaya bağlıydı. Skolastik Felsefe, Hıristiyan dogmasını kavramsal bir çerçeve içinde sistemleştirmek, bunu akılla bağdaşan bir öğreti olarak temellendirmek uğraşısıydı. Bu işe *temel* olarak da, Skolastik Felsefenin *başında* daha çok Platon'un, sonra da – yükseliş döneminde – *Aristoteles*'in felsefesi seçilecektir. İşte "tümeller tartışması" bu dayanaklar üzerinde geçmiştir.

Tümeller tartışmasında "Tümel kavramlar *ne biçimde* vardırlar?" sorusu yanında bir de "Tümel kavramları nasıl ediniriz?" sorusu var. Bu soruda iki yanıt: 1. Augustinus'un anlayışı ile, 2. Aristoteles'in görüşü birbiriyle çatışmışlardır. Aslında Platon'dan gelme olan Augustinus'un anlayışına göre, biz ideaları (tümel kavramları) *Tanrıda seyrederiz;* Tanrıdan gelen bir *ışık,* bir esin bize ideaları gösterir; sonra nesnelerde yine buluruz bunları. Aristotelesçi anlayışa göre ise, tümel kavramlara vardıran yol, algıladığımız tek tek *nesneleri karşılaştırma* ve *soyutlama* üzerinden geçer.

Yukarıda ortaçağ nominalizminin kurucusu diye anılan Roscelinus'un öğrencisi *Abaelardus* tümeller tartışmasında *ortalama* bir tutum seçmiştir. Onun bu konudaki öğretisinde, tümeller üzerindeki *üç anlayış* da belirmiş gibidir. Çünkü Abaelardus'a göre, tümel kavramlar sadece sözcüklerimiz için birtakım "işaretler" (nominalizm) olmayıp "*anlamlı*" sözlerdir de ve bu anlamlar nesnelerin *özünde* de var (Aristotelizm); ayrıca, Tanrısal Tin'deki nesneleri yaratan *ilk örnekler* de tümel kavramları karşılamada (Platonizm).

Bir Fransız düşünürü olan *Petrus Abaelardus* (Fransızcası: Pierre Abélard) (1079-1142), ortaçağın en ilginç kişilerinden biri, yapıtları bu çağda en çok okunmuş, etkisi büyük olmuş yazarlardan, *Héloise* ile olan bahtsız aşk serüveni ününü ayrıca yaymıştır. "*Sic et non*" ("Evet ve Hayır") adlı eserinde Abaelardus, Skolastiğin *yöntemini* en güzel, açık biçimiyle anlatmıştır. (Bunun ne olduğuna yukarıda biraz dokunulduydu.) Bu yöntemde, *din* ve *felsefe otoritelerinin* (Kilise Babaları ile Platon ve Aristoteles'in) Hıristiyanlığın dünya görüşü konusunda düşündükleri karşı karşıya getirilir; birleştikleri ayrıldıkları noktalar belirtilir; sonunda da, otoritelerin kanılarında *anlaşmakta*, uzlaşmakta oldukları gösterilmeye çalışılır. Otoritelerin düşündüklerini böylece bir araya getiren bu yöntem, sonra, en önemli anlatımını "Sententia Kitapları"nda bulunacaktır. (Yukarıda sözü geçmişti.) Sententia Kitapları, sonraki, Skolastiğin yükseliş döneminin Summalarının, din öğretisinin esaslarını bir araya toplayan eserlerin öncüleridir, bunlara yol açmışlardır*.

Abaelardus'un bir de "*Scito te ipsum*" ("Kendini bil") adlı *ahlak* konusunda bir yapıtı var. Daha adından da anlaşılacağı gibi, bu kitabında Abaelardus insanı, kendini bilmeye, *ne olduğunu* tanımaya, *vicdanını* araştırıp kendini bulmaya çağırıyor; dolayısıyla, *insanı* ağırlık merkezi olarak almak eğilimi var bu anlayışta. Bu da günü için çok modern bir tutum. Çünkü dünya görüşünde Tanrıyı her şeyin merkezi yapan *(theosentrik)* ortaçağ için esas olan, *Tanrının buyruğudur; dışımızdaki* bu hiç şaşmaz otoritenin buyurduğudur. Oysa, kendi *içimizdeki* bir otorite olan ahlak duygusu, *vicdan yanılabilir.* İşte Abaelardus, insana, *kendi içindeki* otoriteye uymasını öğütlemek ister gibidir. Elbette bütün bunlar, öyle pek açıkça söylenmiş şeyler değil. Abaelardus'un düşüncesi *sübjektif*, taşkın; tedirgin bir kişiliği var. Bu yüzden ortaçağın, üzerinde en çok tartışılmış bir düşünürü olmuştur. Yapıtlarını sapkınlıkla dolu bulanlar – başta 12. yüzyıl mistiklerinin en güçlüsü *Clairvauxlu Bernhard* olmak üzere özellikle *mistikler* – kendisine karşı şiddetle savaşmışlardır. Abaelardus bir bilgin olmaktan çok zeki, ince nüktesi olan bir yazardır.

Oysa Fransa'da *Chartres Okulu'ndan* olanlar daha çok *bilgin* kimseler. Bu okulun en önemli düşünürü *Gilbert de la Porrée*'dir (Ölümü: 1154). *Arap* felsefesiyle biliminin etkilerine Batıda *ilk* olarak bu okulda rastlıyoruz. Bu etkiler özellikle tıp, matematik ve doğa bilimleri konularındadır; ayrıca da o zamana kadar Aristoteles felsefesinden bilinen kadronun** genişletilmesine yol açmış-

* Sententia Kitaplarının en önemlisi, ders kitabı olarak en çok kullanılanı, "*Libri Quattour sententiarum*", ("Dört Sententia Kitabı") adındaki *Petrus Lombardus*'un yapıtıdır (Yazılışı: 1150-52).

** Bk. s. 164-165

tır. Bu yüzden bu okulda *doğaya* karşı kuvvetli bir ilgi uyanmıştır. *Arap* fiziği, dolayısıyla bunun dayanağı olan *Aristoteles'in doğa felsefesi*, bir de Aristoteles'in "Yeni Mantığı" ("Analytika'lar") Batıya bu okulun *aracılığıyla* girmeye başlamıştır.

SKOLASTİĞİN YÜKSELİŞ DÖNEMİ

Skolastik Felsefenin bir *yükseliş olan* ikinci dönemine, bu dönemdeki kalkınmaya şimdi sözü edilen 12. *yüzyıl sonundaki* gelişmeleri yol açmıştır. Bu gelişmelerin başında da, Chartres Okulu örneğinde gördüğümüz gibi, *Arap Felsefesinin* en önemli yapıtlarının öğrenilmesini saymak gerekir. Bu yapıtlardan Batı, özellikle Aristoteles'in felsefesini – Arapça çevirileri ve yorumları üzerinden – *geniş kadrosuyla* tanımak olanağını elde etmiştir. Bu da, batıda bir *Aristotelizm* akımını başlatmıştır. İşte Skolastiğin yükseliş dönemini bu Aristotelizm beslemiştir; bu kalkınmayı bu akım sağlamıştır.

Ortaçağın ilk yüzyıllarının (5.-10. yüzyıllar) Batı için kültür bakımından bir *düşkünlük* dönemi olduğu belirtilmişti. Buna karşılık bu sıralarda Doğu'da, özellikle de oluş içinde bulunan İslâm dünyasında bir *yükselme* var. Felsefe de, bilimler ile uygulamaları da ileri ve verimli burada. İslâm Felsefesi de, tıpkı Batıdaki Ortaçağ Hıristiyan Felsefesi gibi, pek çok antikçağ otoritelerine bağlı. Yalnız Hıristiyan Ortaçağ Felsefesine göre daha mutlu durumda: Çünkü dayandığı otoritelerin – orada da başlıca *Platon* ile *Aristoteles* – yapıtlarının önemlilerine geniş ölçüde sahip. Bu yüzden de, Arap Felsefesinde Aristoteles'in yapıtları daha baştan beri önemli bir rol oynamışlar, Batıdan çok daha önce İslâm Felsefesinde bir Aristotelesçilik başlamıştır.

Aristoteles'in felsefesini Araplara tanıtmada aracılık edenlerin başında *İbni Sina* (Latinceleştirilmiş: Avicenna) (980-1037) yer alır. İbni Sina bir *bilgin* tipi; kendisi hekim; *doğa bilimine* büyük yakınlığı var. Ama bir doğa bilgini olan İbni Sina felsefe ve ilâhiyatla ilgili sorunları da incelemiş, bu arada Hıristiyan Ortaçağ Felsefesini çok uğraştıran "tümel kavramlar" konusu üzerinde de durmuştur. Ona göre tümel kavramlar üç biçimde gerçektirler: 1. Tanrının düşündüğü *ideler* olarak; 2. Tek tek nesnelerin *iç özü* olarak; 3. İnsan zihninde *soyut kavramlar* olarak. İbni Sina'nın bu tümeller anlayışını Skolastiğin yükseliş dönemi kendisine pek uygun bulacaktır. İbni Sina Aristoteles'in ele aldığı hemen bütün konular üzerinde yazmıştır. Yazdıkları Chartres Okulunda biliniyordu.

Arap Felsefesinin Batı dünyası için en önemli düşünürü *İbni Rüşd*'dür (Latinceleştirilmişi: Averroes) (1126-1198). İbni Rüşd için *"filozof" Aristoteles*'tir; Aristoteles'i o yalnız "filozof" diye anar. Yapıtları da zaten Aristoteles'in yapıtlarının yorumları ile geniş tutulmuş açıklamalarıdır. İbni Rüşd'e göre *din*, felsefedeki doğruların *mecazi* olarak anlatılmasıdır. Dini inanç akıl bilgisinin bir başka biçimidir, *genel olarak anlaşılır* biçimidir (exoterik). Ruh öğretisinde İbni Rüşd, tek bir *evrensel ruh* olduğunu, tek tek ruhların bu-

nun yalnız türlü türlü değişiklikleri olduğunu ileri sürer (monopsykhizm). Bundan da, tek insan ruhunun değil de, insanlık ruhunun ölümsüz olduğu sonucu çıkmaktadır (Oysa Aristoteles'in kendisi bu soruyu belirsiz bırakmıştı).

Batının Arap Felsefesini ve kısmen de Aristoteles'in yapıtlarını tanımasına, Yahudi filozoflarının çevirileriyle yorumları da aracılık etmiştir*. Onun için, hiç olmazsa, Ortaçağ Yahudi filozoflarının en önemlisi olan *Moses Maimuni*'nin (Latinceleştirilmişi: Moses Maimenides; Araplar Musa İbni Memun derler) (1155-1204) birkaç düşüncesini belirtelim. Maimuni de, İbni Rüşd gibi, Kurtubalı (Cordoba-İspanya). O da kesin bir *Aristotelesçi*. Ona göre, peygamberleri bir yana bırakırsak, hiç kimse Aristoteles kadar "doğru"ya yaklaşamamıştır. Din ile felsefenin, inan ile aklın *uzlaşabileceklerine* inanmakta Maimuni. Akıl bilgisine ulaşmaya çalışmak, ona göre, dini bir ödevdir de. İnan ile aklın çatıştığı yerde ise *aklın üstünlüğünü* tanımalı, inanç da allegorik olarak yorumlanmalıdır. Maimuni'de ilk olarak bir *salt akıl dini* düşüncesiyle karşılaşıyoruz. Bu akıl dini açıklamadan (vahiyden) bağımsızdır. Ancak, aklın ulaşamayacağı, ama akla aykırı da olmayan doğrular açınlarna ile bütünlenecektir. *Ahlak* öğretisinde Aristoteles'in izinde yürüyen Maimuni, onun gibi duygulanımlara egemen olmak gerektiğini, olunabileceğini de, bunların arasındaki "doğru olan ortayı", tutulacak ölçüyü (metriopathia) *aklın* göstereceğini düşünür. Ama bu arada her türlü "*önceden belirlenmiş olma*" (praedestinatio) düşüncesini reddederek *istencin özgürlüğünü* ısrarla belirtir. Ona göre, Tanrı'nın ve aklın buyruğu karşısında insanın özgür olan istenci vardır.

Hıristiyan Skolastiğinin yükseliş dönemine yol açmada önemli payları olduğu için arada Arap ve Yahudi felsefelerine kısaca dokunduktan sonra, şimdi yine Batıdaki Skolastik Felsefesinin gelişmesine dönelim: Aristoteles'in yapıtları ile Aristoteles felsefesi üzerindeki Arap ve Yahudi yorumlarının çevirileri, *12. yüzyıl sonlarında* Batıya ulaşınca, burada *bilgi kadrosu* birdenbire genişlemiş oldu. Arapça üzerinden yapılmış çeviriler yanında, doğrudan doğruya Yunancadan yapılmış Aristoteles çevirileri de var bu sıralarda. Bu zenginleşmiş bilgi gereçleri bu dönemde başlıca *iki yerde* işlenmiştir. Bu yerlerden birisi o sıralarda kurulmaya başlayan ilk *üniversitelerdir*. Skolastiğin ilk dönemi manastır, katedral ve saray okullarında gelişmişti. Büyük ortaçağ üniversitelerinin kuruluşu ise Skolastiğin yükseliş dönemini başlatmıştır.[1] Bu dönemde bilimsel çalışmanın üniversiteler yanında bir ikinci ağırlık merkezi de *Dominiken* ve *Fransisken* tarikatları olmuştur. 13. Yüzyıl başlarında kurulan bu iki tarikatın da kuruluş erekleri bilimsel değil, büsbütün başka: Bunlar sapkın (heretik) akımlarla savaşmak, Hıristiyan yaşayış ve erdemini yeniden diriltmek ülküsünü güdüyorlardı başlangıçta. Kurucuları olan İspanyol *Dominicus* (1170-1221) ile İtalyan *Assisili Franciscus*, (1182-

---

* O dönemdeki Yahudi filozofları da eserlerini *Arapça* yazmışlardır. Bu yüzden onları da "Arap Felsefesi" çerçevesinde sayanlar vardır.

1. Önce 12. yüzyılda Paris Üniversitesi, sonra 13. yüzyılda Oxford Üniversitesi kuruldu.

1226), dar anlamında filozof sayılmazlar.[1] Ama, Ortaçağ Hıristiyan Felsefesinin bundan sonraki başlıca temsilcileri bu iki tarikat çevresinden yetişeceklerdir.

Skolastiğin yükseliş dönemi, başlıca Aristoteles felsefesine dayanmıştır; zaten bu dönemi başlatan Aristoteles felsefesinin geniş kadrosu ile tanınması olmuştur. Ancak, Aristoteles'in yeni öğrenilen yapıtlarındaki düşüncelerin benimsenmesi öyle pek direnmesiz olmamıştır. Bu bakımdan dört tutum buluyoruz: 1. Aristotelizme karşı çıkan bir *tutuculuk* (konservatizm) 2. Bunun tam karşıtı olarak salt Aristotelesçi olan *"Latin İbnirüşdçülüğü"* adındaki akım. Bu çığır özellikle Paris Üniversitesi Artist Fakültesinde oluşmuştur,[2] baş temsilcisi de *Brabantlı Siger*'dir (Felemenkli, doğum ve ölüm yılları kesin olarak bilinmiyor). Siger, açık olarak, Aristoteles'in evren ve hareketin öncesiz -sonrasız olduğu düşüncesiyle İbni Rüşd'ün monopsykhizmini (tek bir Ruh' un insanlarda ayrı ayrı kişileştiğini) benimsemiştir. Oysa Hıristiyanlıkta evren, belli bir anda yaratılmış ve yine belli bir anda sona erecek olan bir defalık bir süreçtir. Hıristiyan dogmasına *uymayan* bu gibi düşüncelerin doğurduğu güçlüklerden kurtulmak için de, Siger *"Çift doğru"*nun olduğunu ileri sürmüş, dolayısıyla da felsefe ile teolojinin, akıl bilgisiyle inancın birbirlerinden *ayrılmalarına* yol açmıştır. Kilisenin böyle bir anlayışı hoşgörmeyeceği açıktır. Nitekim Siger'in bu öğretisi iki defa mahkûm edilmiştir. Ama bu düşünce bir defa ortaya çıktıktan sonra bir daha kaybolmayacak, zaman zaman yine ortada görünecek, Skolastiğin son döneminin de anagörüşü olacaktır.

Aristoteles felsefesini benimseme bakımından 3. ve 4. tutumlar ise, Aristoteles ile bu sıralara kadar ağır basmış olan Augustinusçu teoloji arasında, yani *Aristotelizm ile Augustinizm* arasında bir *uzlaşmayı* sağlamak isterler: Bir yandan daha çok *Augustinus*'a, onun mistisizmine dayanarak. Bu akımın taşıyıcısı *Fransisken tarikatıdır;* en tipik temsilcisi de *Bonaventura*'dır. Öbür yandan da, daha çok *Aristoteles*'in sistemini almakla. Bu akım da *Dominiken* tarikatı çerçevesinde gelişmiştir; başlıca temsilcileri de *Albertus Magnus* ile *Aquinolu Thomas*'tır. Bu öğreti günümüze kadar Katolik Kilisesinin resmi felsefesi kalmıştır.

Bu son iki akımın da göz önünde bulundurdukları, gerçekleştirmek istedikleri: Realite ile ilgili *bütün bilgileri* kapsayacak bir *sistem* kurmaktır. Bu, gerçeğin *bütün* alanlarını içine alacak, bunların aralarındaki ilişkileri belirtecek, yerden göğe doğru yükselip sonunda *teolojide taçlanan bir sistem* olacaktır. Oysa bundan önceki dönemlerde durum başka türlüydü: *Augustinus* yalnız *Tanrı* ile *ruhu* bilmek istiyordu. Bilmek, ona göre, başlıbaşına bir erek de-

1. Örneğin *Assisili Franciscus* öğretisi ile değil, *yaşayışı* ile Hıristiyan dünya ve hayat görüşünü örnek bir açıklık ve arılıkla canlandırmak istemiştir. Onun dünya görüşü şu: Bütün yaratıkların *kardeş* olduklarına inanmak; insan hayatının anlamını kardeş sevgisine yararlı olmada bulma ve Tanrının yapıtını yüceltme; yaşama sevincinin gerçek ve derin anlamını ancak bunlarda arama.

2. Yeni üniversitelerde, teoloji fakültelerinden *ayrı* olarak, bir de *Artist Fakültesi* (aşağı yukarı bugünkü edebiyat fakülteleri) kurulmuştu. *Felsefeyi* işlemek, şimdi bu fakültelerin ödeviydi.

ğildir; ancak ruhu Tanrıya ulaştıran yolun bir *parçasıdır*. *Anselmus* için de felsefe, ancak dogmanın yapısını temellendirmek işinde, bu erek için bir *araçtır*. Şimdi ise – yükseliş döneminde – bütün gerçeği kapsayan – doğayı, tarihi, ruhu, aşkın dünyayı içine alan – gerçeğin bir *bilimsel tablosunu* çizmek başlı başına bir erek olmuştur. Bu arada bilimsel çalışma, bir *Tanrı hizmeti* diye de anlaşılmaktadır.

Daha çok Augustinus'a dayanarak bu tabloyu oluşturmak isteyen akımın temsilcisi Bonaventura'nın birkaç düşüncesini belirtelim: *Bonaventura* (1221-1274); asıl adı Johannes Fidanza. Bonaventura adını kendisine Assisili Franciscus takmış, İtalyan mistik düşünürü; Fransisken tarikatından. Bonaventura'ya göre bilgi alanında olsun, başka alanlarda olsun, bütün çabalarımızın tek amacı: *Tanrı*'dır. Dünya bilgimiz de, aslında, *simgesel analojik* bir Tanrı bilgisidir. Anselmus gibi Bonaventura için de Tanrının varlığını sırf Tanrı kavramından çıkarabiliriz (ontolojik kanıt). Bütün tek tek nesneler genel'in, ideaların *yansılarıdır*. İdeaları Tanrının *ışığıyla* kavrarız; Tanrının kendisine de, ruhun Onda erimesiyle ulaşırız: Böylece de bilgi en son, en yüksek amacına varmış olur. Demek ki bilmek, bilinecek ile "bir olma" da doruğuna ulaşmakta. Bu da her türlü mistisizmin bir ana düşüncesidir. Augustinus dogmaları *analoji yöntemi* ile anlaşılır yapmaya çalışmıştı. Örneğin üçlübirlik (trinitas) dogmasını, varlık, bilmek ve sevmek üçlüsünden kurulu bir birlik olan insan ruhunun yapısını göz önünde bulundurup bununla bir *örnekseme* kurarak açıklamak istemişti. Augustinus'un izinde yürüyen Bonaventura da *metafiziğini* bu simgesel-analojik yöntemle işlemiştir: Bu metafizikte evren, yapıca bir olan, birbirlerini karşılayan, birbirlerini aşağıdakiler yukardakilerin gölgeleri olarak yansıtan alanlara bölünür. Bonaventura'nın bir de Augustinus'unkine benzeyen bir tarih felsefesi var. Tanrı insanı kendi örneğine göre yaratmıştır ve yaratılış sürecinde dünyanın ve düzeninin bir ana örneğini vermiştir. Yaratılıştaki 7 güne insanın ve tarihin 7 çağı karşılıktırlar.

Aristoteles felsefesinin bütünüyle bilinmesinden sonra Skolastik Felsefe çerçevesinde başlayan çalışmalarda Bonaventura, gördüğümüz gibi, daha çok Augustinus'a bağlı kalmıştır. Buna karşılık Skolastiğin yükseliş döneminin en ileri gelen iki temsilcisi Albertus Magnus ile Aquinolu Thomas *Aristoteles felsefesini* öğretilerinin *başlıca temeli* yapacaklardır.

Albertus Magnus

Albertus Magnus (Almancası: Albert der Grosse, Büyük Albert) (1193-1280), ortaçağın en büyük Alman filozofu ve bilginidir. Güneybatı Almanya'da Laningen'de doğdu. Bollstaedt Kontları soyundan. Padua'da felsefe ve tıp okuduktan sonra Kolonya (Köln) ve Paris üniversitelerinde öğretici olarak çalıştı, Dominiken tarikatından. Bu tarikat Albertus Magnus ile Aquinolu Thomas'ın önderliğinde Aristoteles üzerindeki inceleme ve çalışmaların, Kilisenin

Aristoteles felsefesine dayanan dünya tasavvurunun ve bilim sisteminin ocağı olacaktır.

Ana yapıtı: *"Summa de creaturis"*.

Albert Magnus eleştirici, yapıcı bir kafa olmaktan çok genişlemesine derinliğine bir *bilgin* tipi. Bu yüzden kendisine ortaçağ'da "Doctor universalis" (Bilgisi engin Hoca) denmiştir. Albertus Magnus büyük bir çalışma ile Aristoteles felsefesiyle Arap Yahudi yorumcularını çağdaşlarına tanıtmıştır. Bir yığın gereci derleyip toplayarak düzenlemek kendisine edindiği bir ödev ve onun başlıca başarısı ve gücü de bu işte. Derleyip düzenlediği gereçler de gelenekten, özellikle de Aristoteles felsefesinden. Kendi yapıtları da Aristoteles felsefesi metinleri üzerinde geniş açıklamalar niteliğinde.

Bu arada Albertus Magnus *doğa bilimleri* ile de ilgilenmiş, bu alanda *kendi* gözlemlerini de değerlendirmeden uzak kalmamıştır. Onun için bu Skolastik filozofa *"doğa araştırıcısı"* da denmiştir. Araştırma ve gözlemleri Albertus Magnus'un özellikle botanik, zooloji ve kimyada. Kimyadaki "kimyasal ilgi" kavramı onun bir buluşu. Ancak, ondaki gözlem, çağdaş bilimde olduğu gibi doğaya eleştirici olarak bir soru sormak olmayıp yalnız bir *olguları toplamadır* ve bu arada *Aristoteles'in otoritesi* yine de kendi gözlemlerinin gösterisinden daha ağır basar.

Böylece toplanıp düzenlenen bilgiler, *olgular* üzerine bilgilerin bir sistemi, her çeşitten bilimi içine alan bir *sistem* diye anlaşılmaktadır. Bu sistemin en önünde – Aristoteles'te olduğu gibi –*mantık* yer alır. Mantık, bilmenin bir aletidir; tanım, yargı, sonuç çıkarmanın tekniğine bir giriştir (propaedeutika). Mantığın ardından, "Real felsefe" ve "Pratik felsefe" diye iki anabölümüyle *felsefe* gelir. 1. *Real felsefe* insandan *bağımsız* olan varlığın felsefesidir ve şu kollara ayrılır: a) *Teoloji:* En yüksek, en mutlak varlığın öğretisi, b) *Matematik:* Aritmetik, musiki, geometri, astronomiyi kapsar. c) *Fizik:* Öğeler alanı, bitkiler dünyası, hayvanlar dünyası, ruhu da içine almak üzere insan. 2. *Pratik felsefe:* İnsan *istencine bağlı* olan varlık öğretisidir; ahlak (ethica), ekonomik ve politik alanlarına bölünür. Böylece *piramid* biçiminde bir sistem elde edilir. Her obje, kavramsal özüne göre, bu sistemde kendisine ayrılan *yeri* alır ve bu nesneler düzeninin en tepesinde de *Tanrı* yer alır. Sistemin doruğu olan Tanrı, her şeyin en yukarıdaki nedeni, ilk kımıldatıcısıdır. Bu kavramlar piramidinin tepe noktasından aşağıya doğru inildikçe, neden'den etki'ye, etki'den edilgin'e doğru formların formundan (Tanrı'dan) madde'ye kadar ineriz. Dolayısıyla, bu, aynı zamanda *oluşan* (genetik) bir sistemdir. Bu sistemde yalnız cinslerin, türlerin çeşitliliği değil, nesnelerin oluşu da (genesis) gösterilmiştir. Aristoteles'in "varlığın sonuç çıkarmalardan kurulmuş bir sistemde yansıtılması" anlayışına uygun olan bu deduktif sistem *theosentrik*'tir: Doruğunu Tanrıda bulan, varlığını Ondan edinen ve yine Ona *işaret* olan bir sistemdir. Çünkü Tanrı "en yüksek gerçek" olduğu gibi, "en yüksek iyi"dir de. Tanrı bütün varlığın doruğudur; *insan* ise, belli bir anlamda, *fizik dünyasının* doruğudur. Doğa dünyası içindeki bütün varlıklar (öğeler, bitkiler ve hayvanlar) insanın yüzü suyu hürmetine vardırlar; bütün bunlar onun ereklerinin *aracıdırlar*– nasıl ki, insan da içinde olmak üzere, bütün yaratıklar Tanrı için vardırlar.

Aquinolu Thomas

Albertus Magnus'un büyük öğrencisi Thomas, yalnız Skolastiğin yükseliş döneminin değil, bütün Skolastik çığrın *en büyük* düşünürüdür; öğretisi bugün de Katolik Kilisesinin resmi felsefesidir.

Aquinolu Thomas (1225-1274) Napoli yakınlarında Aquino yöresinde doğdu. Babası Aquino Kontu. Paris'te ve Kolonya'da (Köln) Albertus Magnus'un öğrencisi oldu. Sonra bu üniversiteler ile İtalyan üniversitelerinde (Roma, Bologna, Napoli) öğretimde bulundu. Paris'te iken bir yandan İbni Rüşdçülerle, öbür yandan da Fransiskenlerin Augustinizmi ile savaştı. Kendisi Dominiken. Öğretisini Dominiken tarikatı sonunda kendi resmi doktrini olarak benimsedi (1309).

Yapıtları arasında en önemlileri iki summa'sıdır: 1. *"Summa contra gentiles"* ("Kâfirlere karşı"). İbni Rüşdçülere karşı yazılmış Katolik inancının bir savunması. Buna "Summa philosophica" da denir. 2. *"Summa theologica":* Tanrının varlığı, özü, insanın belirlenimi, kurtuluşu ve sakrament üzerine Skolastik yönteme göre kurulmuş bir öğreti.

Skolastiğin ilk döneminin parolası: "Credo ut intelligam" – "Anlamak, kavramak için inanıyorum" – anlayışı idi. Bu da, açınlanmış (vahyedilmiş) doğruları *inanarak* kabul etmek, sonra da bunları *akılla* kavramak demektir. Bu anlayışta, "inanılan" ile "bilinen" *kaplamları* (extentio) bakımından birbirlerine denk, birbirleriyle *örtüşüyorlar.* Yalnız, aynı içeriğe *önce* inanılacak, *sonra* da bu içerik akılla ışıklandırılacak, yani bilinecek. Thomas'a göre ise, açınlama (dini doğruları) ile akıl (dolayısıyla deney) *iki ayrı* bilgi kaynağıdırlar, bize başka başka şeyler öğretirler. Onun için, "inanma" ve "bilme" alanları bütünbütüne örtüşemezler, birbirlerini ancak *kısmen karşılarlar.* İnanın öylesine sırları (mysterium) vardır ki, akla aykırı (absurd) değildirler, ama aklın üstündedirler, *aklın kavrama gücünü aşmadadırlar:* "Üçlü Birlik' (trinitas), "Tanrının insan olması", "kurtuluş", "dünyanın 7 günde yaratılmış olduğu" dogmaları gibi. (Oysa *Anselmus* özellikle bunları akılla kavranılır yapmak istemişti.) Buna karşılık, dinin temelleri, Tanrının varolduğu, sonsuz ve tinsel olduğu *bilinebilir,* yani bu konular kesin olarak *tanıtlanabilir.* Zaten bilmek, tanıtlamak demektir. İnanmak ise, *otoritesine* dayanarak *açınlamayı olduğu gibi doğru saymaktır.* Bu görüşte "Credo ut intelligam" – bileyim diye inanıyorum – önermesi yerine *"Intelligam ut credam"*– inanayım diye biliyorum – geçmekte. Thomas'ın demek istediği şu: Bilgi insana en yüksek ışığı (açınlamayı) benimseyip anlaması için ancak *ön-koşulları* sağlar. Bundan sonra onu asıl açınlama aydınlatır. Thomas'ın bir benzetmesiyle söylersek: Bilim, İnanç Tapınağının giriş holüdür; ancak bu *giriş*'i aydınlatabilir felsefe ile bilim. Tapınağın *asıl içini* aydınlatan da, açınlamanın doğrularıdır.

Bonaventura, bilginin son amacının Tanrıyı bilmek olduğuna ve bu amaca ulaşabileceğine inanıyordu. Thomas için de "Tanrıyı bilmek" bilginin yönelip yükselebileceği en yüksek nokta. Ancak, burası *son sınır* da. Burada karşılaşacağı birtakım sırları, aklın ancak *alçakgönüllü bir inanma* ile kabulü gerek. Örneğin Üçlü-Birlik (trinitas) dogması – Augustinus ile Bonaventura'nın dene-

dikleri gibi – insan ruhunun yapısına bakarak, ona benzetme (analogia) ile kavranmak istenmiştir. Thomas'a göre, bu, yalnız bir *analojidir*, bir simgeleştirmedir, olsa olsa gerçek bilginin *yerine geçen* bir şeydir. Çünkü bu konuda gerçek bilgiye ulaşamayız. Oysa Bonaventura için, bilginin asıl ve en derine indiren yolu, bu analoji yöntemidir.

Thomas'a göre, bilginin çıkışnoktası *deneydir*. Duyulardan edindiğimiz görüntülerin (species sensibilis) genel kavramlar (species intelligibilis) olarak belirmeleri için, bunları, *anlığın* (intellectus) işlemesi gerek. Kavramlar bize nesnelerin *genel özlerini* kavratırlar. Cisimsel olmayan varlıkları da, ancak *analojik* olarak, yaşantı dünyamızdan edindiğimiz örneksemelere dayanarak varırız. Direkt olarak her şeyi kavrayan yüksek bir bilgi formu, böylesine kavrayıcı bir *görü* insanoğluna kapalıdır (mistisizme karşı). Bir objeyi bilmek demek, onun *özü* ile bu *özün etkilerini* bir kavram haline sokmak demektir. Başka bir deyişle: Bilmek objenin özsel ve nedensel yapısını *düşüncede yansıtmak* demektir. Objenin düşüncedeki bu yansısı da gerçeğe *uyuyorsa*, bilgimiz de doğrudur (Adaeqatio rei et intellectus).

Bu soyutlayan ve genelleyen işlemin bizi vardıracağı en yüksek kavram da, "*varlık*" kavramıdır, dolayısıyla temel bilimi de "ontoloji" (varlık bilimi)dir. Ontolojinin başında *kendiliklerinden kesin* olan ilkeler yer alır. Bunlar, hem *lojik*, hem de *ontolojik* olan yasalardır; hem "düşünmenin", hem de "varlığın" yasalarıdır. Bu yasaların başında da "çelişmezlik önermesi" gelir. *Varlık yasası* olarak bu önerme şu demek: "Varolan bir şey aynı zamanda yokolamaz". *Düşüncenin yasası* olarak da: "Hiçbir şeye aynı bakımdan hem evet hem hayır diyemeyiz". Düşünme ve varlığın öteki yasaları da çelişmezlik önermesine bağlılar, ama yine de doğrudan doğruya kesinler: "Hiçbir etki nedensiz olmaz", "Bütün'ün parçalarından büyük olması gerekir" vb. Bunlar, kökleri hem *nesnelerin özünde*, hem de *bizim düşüncemizde* olan önermelerdir. Bunlar, düşünüldüklerinde tanıtlanmaları gerekmeden "doğru" diye bilinen, nesnelerin varoluşlarına baktığımızda doğrulanan önermelerdir.

Thomas'a göre, bütün varolanlar belli "birşey"dirler, bir "ne"dirler ve bu "birşey" vardır. Başka bir deyişle: Her nesnede, bunun "özü" (essentia) – ne olduğu, niteliği – ile "varoluşu" (existentia) ayırt edilebilir. Ancak, Tanrı ile sonlu varlıklar, *Yaradan* ile *yaratık* arasında bu bakımdan bir ayrım vardır: Tanrıda "öz" ile "varoluş" birbirinden ayrılamazlar, bunlar Tanrıda birarada bulunurlar. Ama Thomas bu düşüncesi ile Tanrının varlığını, *ontolojik* olarak tanıtlamaya – Anselmus'un yaptığı gibi, salt Tanrı kavramından Tanrının varolduğu sonucunu çıkarmaya – gitmez. Ona göre, *gerçekte* hareketin varolmasından bir "ilk hareket ettirici"nin, "relatif iyi"nin olmasından "mutlak iyi"nin varolduğu sonuç olarak çıkarılmalıdır. *Gerçeğe bakarak* (Anselmus gibi sırf kavramın içinde kalarak değil) Tanrının varolduğunu göstermek isteyen bu kanıtlamaya "*kosmolojik tanıt*" denir. Aristoteles'e geri giden bu tanıtın klasik formülünü Aquinolu Thomas vermiştir.

Tümeller tartışmasında Thomas "ılımlı realizm"den yana. Ona göre, tümel kavramlar *nesnede* (in re) bulunurlar, nesnenin özüdürler, *özsel formlar*-

dır (forma substantialis), bir nesneyi o nesne (individuum) yapan zorunlu belirlenimlerdir. Gerçekte *her olup biten de* nesnedeki özsel formların bir açılmasıdır, bir evrimidir. Formlar, tıpkı sonradan serpilecek bir tohum gibi maddede *gizli bir güç* (potentia) olarak yerleşiktirler. Bundan dolayı dünyada her olupbiten, belli bir *ereğe* (telos, finis) göre belirlenmiştir; dünyadaki oluş, *organik-teleolojik* bir oluştur. Oluşu başlatan Tanrı olduğu gibi, oluşun ereği de yine "en yüksek iyi" olan *Tanrıdır. Madde* bireyleme (individuation) ilkesidir. Aynı formun çeşitli maddelere bölünmesi, aynı cinsin çeşitli örneklerini ortaya koymasıdır. *Ruh* ise canlı nesneye biçim kazandıran güçtür, maddesi olmayan salt formdur. Her ruh da kendi başına bir öz ve *kişidir* (individuum); her biri Tanrının *özel* bir yaratmasıdır (İbni Rüşdçülerin monopsykhismine karşı bu).

Thomas evreni varlık *aşamalarından* kurulu diye tasarlar: 1. En alt basamakta "*cansız cisimler* " yer alır. 2. Bunun üstünde *bitkiler* var; burada "can" (organik güç) ortaya çıkmıştır, ama beslenme-üreme çemberi içinde kapalıdır. 3. Daha üstte *hayvanlar* var; burada algı ve onunla ilgili tepkiler belirmiştir. 4. Bundan sonraki basamakta *insan* bulunur. İnsan bir de kendini ve ne yaptığını *bilir,* onda ruh kendine *yönelmiştir,* kendi üzerine eğilmiştir (reflexio). 5. Daha yüksek bir basamakta *melekler* yer alır. Meleklerin bilmek için dışarıdan bir uyartıya (duyum) gereksinmeleri yok. Kendi özlerinden doğan bir anlayışta bilirler melekler. 6. Bu düzenin en yüksek basamağında da *Tanrı* vardır. Onda düşünme ile varlık artık büsbütün birolmuşlardır. Bu anlayışta, varlık aşamaları gelişen *hayatın* basamakları oluyor ve hayat basamakları yükseldikçe bilgi de olgunlaşıyor. (Kendilerinde yerleşik olan *değerlere* göre kavram ve obje alanlarının üst üste sıralanmalarından oluşan bu sistem yapısını, Thomas'ın hocası Albertus Magnus'ta da bulduktu.)

Thomas'ın *ahlak* öğretisi *intellektualist* (akılcı). Thomas'a göre, ruh yetilerinin sıradüzeninde *akıl* ile *istenç* en üstte bulunurlar. Ama en yukarıdaki akıldır, çünkü akıl değerleri bilmesi ve amaçlar koymasıyla istence *yön verir.* Ancak, istenç de kendi bakımından özgürdür, zorunlu olarak belirlenmiş değildir, onda *bir özgür olarak seçme* (liberum arbitrium) yeteneği var. İstenç özgürlüğü, her türlü ahlakın önkoşuludur. Ancak özgür olan, *akla* dayanan düşüncelerden doğan eylemler iyidir; eylemimiz, Tanrı tarafından yaratılmış olan *nesnelerin değer düzenine* uygunsa iyidir. Erdemler, iyi'yi gerçekleştirme bakımından kazanılmış olan eğilimlerdir. Thomas Yunan Felsefesinin dört anaerdemini (yiğitlik, ölçülülük, bilgelik, adalet) benimser, ama bunlara şu üç Hıristiyan erdemini de: İnan, sevgi ve umut'u da ekler*. En son amacı olan sonsuz mutluluğa insan, ancak Tanrının *inayeti* (gratia) ile – Tanrının insana elini uzatmasıyla, bu lütfu ile – erişebilir. İnayet, insan olmuş Tanrı olan İsa Mesih'in (Jesus Khristus) kurmuş olduğu ve başkanı bulunduğu Kilisenin yönettiği kutsal eylemlerle (sacramentum) gerçek kılınabilir. İnayet, Tanrısal öze bir katılmadır.

Devlet öğretisinde, Aristoteles gibi, Thomas için de insan *toplumsal bir ya-*

* 1. Alçakgönüllülükle *inanmak*. 2. Yakınını *sevmek*. 3. Tanrı Devletinin geleceğini, inayeti *ummak*.

ratıktır (Zoon politikon). Devlet doğal bir *zorunluluktur;* Tanrının istemiş olduğu bir kurumdur; dolayısıyla devletin başındakilere (otoritelere) itaat bir *ödevdir.* Devletin ereği, *erdemli* bir yaşayış için insanı yetiştirmedir; insanı sonunda Tanrı ile *birleşmeye* hazırlamadır. Bu hazırlığa da başlıca *Kilise* aracılık ettiği için, Kilise dünya devletinden *üstündür.*

SKOLASTİĞİN SON DÖNEMİ

Augustinizme (Platonizme) dayanan Skolastiğin ilk döneminin başlıca, hatta tek konusu: *Tanrı* ve Tanrının ruh ile dünyaya olan *ilintisi* idi. Bu dönemde felsefenin yapmak istediği de, akılla düşünerek, otoritelerin uzlaşmakta olduklarını tanıtlayarak *dogmanın sistematik olarak temellendirilmesi* idi. Bu işte ağırlık merkezi, zorunlukla, "Üçlü-Birlik" (trinitas) ve "Cisimleşme" (incarnation) gibi *özel* Hıristiyan dogmaları üzerinde bulunuyordu. Bu yüzden de İlk Skolastik Platon'un *kavram realizmine dayanmak* zorundaydı. Çünkü bu kavram realizmi olmadan, sözü geçen dogmalar *mantıksızlaştırılamazdı.* Aristotelizme dayanan Skolastiğin Yükselme Dönemi için ise, içinde *bütün varlıkların* yer alacağı, Hıristiyan görüş ve anlayışına uygun bir dünya ve doğa tablosunu *düşüncede* kurmak ve oluşturmak başlıbaşına bir erek olmuştu. Bu tablo, Tanrıya şan olsun, hizmet olsun diye çizilir. Ama bu tablosu çizilen gerçeğin üstünde yükselen Tanrının özünü, ancak akıl bilgisini *tamamlayan* vahiy açığa vurabilir.

İşte Skolastiğin son dönemi, buraya ulaşan bu gelişmeyi daha da ileri götürerek, akıldan türeyen *felsefe* ile doğaüstü kaynaktan gelen *inancın* birbirlerinden bütünbütüne ayrılmalarına kadar varmıştır. Bu gelişmede, Son Skolastiğin *norminalizme* yönelmesi yanında, Dominiken ve Fransisken tarikatları arasındaki *çatışmanın* gittikçe artmasının da yeri olmuştur. Fransiskenler, baştan beri, Aristotelizmin temel olarak alınmasına, *teoloji ile doğa bilgisini birbirine* bağlamaya karşı durmuşlardır. İşte bu aykırılık, teolojiyi doğa bilgisinden kesin bir çizgi ile *ayırıp,* dünya ve doğa ile ilgili bilgilere *kendi haklarını* elde etmeyi sağlamıştır. Ayrıca, Dominikenlerin resmi doktrin diye benimsedikleri *Thomizme* göre, insan *düzeni yolunda olan* Hıristiyanlaşmış bir dünyada yaşamaktadır. Kilisenin kılavuzluğu ve egemenliği ile budünyada artık kurulmuş sayılabilecek bir *Tanrısal devlette* (Civitas Dei) bulunuyor gibidir. Bu anlayışa da karşı çıkan Fransiskenler şu görüşü getirmişlerdir: Yalnız başına olan ruh Tanrıdan uzak bir doğa içine yerleştirilmiştir; Tanrıyı karşısında "doğaüstü" diye bulmaktadır; dünyanın sonundaki "Yargı Günü" ile "Tanrı Devletini" ancak *umutla* beklemektedir. Bu anlayışı ile Skolastiğin son dönemi, Renaissance'taki Martin Luther'in *Reformation*'unu (din reformunu, Protestanlığı) hazırlamıştır; öteki anlayışı ile de, *din* ile *dünya bilgisini* birbirinden ayırmakla da, yeniçağın doğa bilimine yol açmıştır. Demek ki, yeniçağ başlarının iki büyük kültür olayının – Reformation ile yeni doğa biliminin – köklerini son Skolastikte bulabiliyoruz.

Duns Scotus

Skolastik Felsefenin Yükseliş dönemi ile Son döneminin *sınırları* üzerinde karşılaştığımız ilk önemli Fransisken düşünürü *Johannes Duns Scotus*'tur (Doğumu yaklaşık olarak: 1270, ölümü 1380). Adından da anlaşılacağı gibi İskoçyalı (Scotus = İskoçyalı). Paris, Oxford ve Köln üniversitelerinde öğretimde bulundu. Çok yazdı. 40 yaşına varmadan Köln'de öldü.

Başlıca yapıtları: "Opus oxoniense" – sententialar üzerine bir yorum; *"De primo principio"* ("Birinci ilke üzerine") – Aristoteles'in metafiziği ile ilgili açıklamalar.

Bir *kavram çözümlemecisi* olan Duns Scotus'un keskin bir eleştirici zekâsı var; onun için kendisine "Doctor subtilis" (ince eleyip sık dokuyan bilgin) denmiştir. Duns Scotus nominalist değil. Aquinolu Thomas gibi, ona göre de *tümel kavramlar* sübjektif yaratmalar olmayıp obje dünyasının *reel* yapısını yansıtırlar. Ancak, Duns Scotus belli bir anlamda *individualisttir.* Ona göre her varlığın "genel" (universalis) ve "bireysel" (individualis) yönleri vardır ve bu sonuncular da *kavramsal* olarak bilinebilir. Bu anlayışta "bireysel" özellikle değerlendirilmektedir. Oysa Aquinolu Thomas'ın bağlandığı Aristotelizmde asıl değer "genel" üzerinde toplanır, asıl gerçek odur.

Duns Scotus felsefesinin, individualizmi ile de ilgili olan, bir başka özelliği de *voluntarizmidir,* istencin (voluntas) akıl (ratio) karşısında önceliğini, üstünlüğünü ileri süren görüşüdür. Duns Scotus'a göre insan ilk planda bilen değil, *isteyen* bir varlıktır; insanı bilgiye de götüren istençtir ve mutluluğun kaynağı akılda değil, istençtedir. (Aquinolu Thomas ise en yüksek mutluluğu "Tanrıyı bilmede" buluyordu). Yalnız insanda değil, Tanrıda da istenç akıldan öncedir, sıraca üstündür. Tanrı istediği için "iyi" iyidir. Tanrı isteseydi *başka* bir ahlak kuralları sistemi koyabilirdi. Tanrıda istencin böylesine belirtilmesi, dogmaların temellendirilmeyeceği kanısını pekiştirmiştir. Dogmalar, Tanrının böyle olmasının istediği inançlardır, akıl ermez istenç edimleridir. İstence böylesine üstünlük tanıyan Duns Scotus ile sonra onun izinden yürüyecekler (Scottistler), tam *indeterministtirler.* Onlara göre insan *özgürdür,* Tanrının inayetini ve kurtuluşu *kendi çabasıyla* elde edebilir. Oysa Aquinolu Thomas ile *Thomistler ölçülü* bir determinizmden yanadırlar: İnsan istenci büsbütün özgür değildir. Onun için insan kendi gücüyle kalkınamaz, Tanrının yardımına – inayetine – muhtaçtır. Scotus'un insana verdiği bu yüksek değer, insanın Kilise karşısında *bağımsızlığına* yol açacaktır.

Ockhamlı William

Skolastik Felsefenin son döneminin en önemli düşünürü *Ockhamlı William*'dır. Londra'nın güneyinde bir yer olan Ockham'da (Surrey) 1300 yılından biraz önce doğdu. Oxford Üniversitesinde okudu, sonra burada öğretimde bulundu. Ockhamlı William da Fransisken. Kilise, öğretisini sapkınlık sayıp mahkûm etti (1328). Sığındığı Münih'te 1349'da öldü.

Başlıca *yapıtları "Summa totius logicae"; "Philosophia naturalis".*

Ockhamlı William, Skolastik Felsefe çerçevesinde ilk belirtilerini Roscelinus'ta bulduğumuz *nominalizmin* kurucusu ve başlıca temsilcisidir. Ona göre, bütün gerçek, *individuel* olan tek tek nesnelerden kurulmuştur. "Tümeller" *yapma şeylerdir;* birbirlerine *benzeyen* şeylere, bu benzerlik yüzünden bizim bağladığımız genel anlamların işaretleridir. Ockhamlı için ancak "birey"in gerçekliği vardır; dolayısıyla deney (iç ve dış deney) her türlü *bilginin temelidir.* Bilginin temeli deney olunca da, önermeleri deneyde kontrol edilemeyen bir rationel teolojinin, ya da ruhun ölümsüzlüğünü tanıtlamak isteyen bir psikolojinin olamayacağı bellidir; dolayısıyla, Tanrının birliği, sonsuzluğu, hatta varlığı kesin olarak tanıtlanamaz. Tanrı ile, gerçeği aşan dünya ile ilgili bütün bilgilerimiz ancak *inanç önermeleridir.* Bu önermeler, Kutsal Kitabın otoritesi ile Kilisenin geleneğine dayanarak ancak *inanılarak* kabul edilebilir. Bunlar, ne tanıtlanabilir, ne de tanıtlamada ilkeler olarak kullanılabilir.

Ahlak ve istenç sorunlarında Ockhamlı William, Duns Scotus'un *voluntarizmine* katılır. Ona göre de bütün ahlak kurallarının temeli Tanrının *özgür* istencidir. Bu özgür istenç bu kuralları istediği gibi *değiştirebilir* de.

Ockhamlı William *inanç* ile *bilgi* arasına giderilemez bir ayrılık koymuştur. Brabantlı Siger'de bulduğumuz "çifte doğru" öğretisi burada da karşımızda. Bu anlayışta felsefe, bilim (akıl bilgisi) artık teolojinin hizmetinde (ancilla philosophiae) değildir. Bilgi inançtan bağımsız olmaya, kendi dünyasını bulmaya başlamıştır. Bu da artık *Renaissance*'ın belirtileri sayılır. Çünkü Renaissance, *dinden bağımsız* olan bir *dünya kültürünün* doğması, ortaçağdan önce böyle olmuş olan "antik tutumun" yeniden ortada görünmesi demektir. Ortaçağ kültürünün ana rengi ise dini idi.

Roger Bacon

Renaissance'a vardıran yolu Duns Scotus ile Ockhamlı William'ın felsefeleri (voluntarizm ve nominalizm) açmıştı. Son olarak bir de, bu ikisinden daha çok ortaçağ ile Renaissance arasında bir *geçit tipi* olan Roger Bacon'ın felsefesini görelim. Skolastiğin son dönem filozoflarından olan *Roger Bacon* (yakl. ol. 1210/15-/1294), Duns Scotus ve Ockhamlı William gibi, İngiliz. Ilchester'de doğdu. Onlar gibi o da Oxford Üniversitesinde okuyup burada öğretimde bulundu. Onlar gibi o da Fransisken.

Ana yapıtı: *"Opus maius".*

Roger Bacon de, çağdaşı Albertus Magnus gibi büyük, üniversal bir bilgin. Onun için kendisine "doctor mirabilis" (harika hoca) denmiştir. Ancak, ondaki bu bilginin genişliği ile derinliği, Albertus Magnus ve Aquinolu Thomas gibi büyük summa sistemcilerinkinden büsbütün başka. Bir çeşit sistemcilerin bilgi idealini reddeder o. Aristoteles mantığına karşı da savaşır. Ona göre bilgiye vardıran yol, *deney* (experientia) ve *deneyleme* (experimentum) olmalıdır. Roger Bacon, hiç şüphe yok, ortaçağ doğa araştırıcılarının en başında yer alır. Matematik dehasının da desteklediği gözlem ve araştırmaları, onu

buluşlara vardırmıştır: Işınların kırılması, havanın yansıması yasası, takvim reformu vb. ancak, Roger Bacon'ın Skolastik doğa bilimi sistemini *kırıp aşan* deneylemeleri, olguları saptayan gözlemleri doğaya yöntemli sorular sorma olmayıp doğanın *son öğelerini* elde ederek, bunların yardımıyla *doğa üzerinde bir güç* kazanmak içindir. Bu deneylerin göz önünde bulundurdukları son amaç da, simya, astroloji, büyü (magie) gibi "esrarlı bilimler"dir.

Sonu buraya varan "dış deney" yanında, bize ruhumuzdan bilgiler veren *"iç deney"* var ki, onun da amacı Tanrı tarafından ışıklanmak, bunun en yüksek basamağı olan esrime (ekstasis) durumunda *Tanrı ile birolmadır.* Fransisken Roger Bacon'ın Augustinizm (dolayısıyla mistisizm) ile empirizmi birarada bulundurduğu görülüyor. Onda doğa bilimi ile mistisizm birbirine değmedeler. – Baştan beri Augustinus geleneğine bağlı kalan Fransisken tarikatı, dolayısıyla mistisizmin de taşıyıcısı olmuştur. Bu iki tutumun birarada oluşu, Roger Bacon'ın *voluntarizmi* ile de ilgili. Belirtildiği gibi, Roger Bacon doğa bilgisinin amaç ve anlamını *"doğa üzerinde insanın bir egemenlik kurması"* diye anlıyordu. Bu da, tam bir *Renaissance havasıdır.* Çünkü Renaissance'ın özgün ve en büyük yaratması olan modern *doğa bilimi* de bu anlayıştan doğacaktır.

Skolastik Felsefenin yapmak istediği ile yapabildiğinin sonunda *hesabını* çıkarmak istersek, şunu söyleyebiliriz: Skolastik Felsefe *inan ile bilgiyi uzlaştırmak* amacıyla işe başlamıştı. Ancak, tasarladığını gerçekleştirememiştir. Yüzyıllar boyunca süren uğraşmalarının sonucu, bilgi ve inan alanlarının birleşmesi değil, bütünbütüne *ayrılması* olmuştur. Ortaçağı kapayıp yeniçağı başlatan *Renaissance*'a bu ayrılış ile girilmiştir. Bundan sonrasında gittikçe bağımsızlaşarak kendini bulan *aklın ışığıyla aydınlanmış yeni bir Avrupa Kültürü* oluşacaktır.

RENAİSSANCE FELSEFESİ

RENAİSSANCE FELSEFESİ

GİRİŞ

"Renaissance" adı verilen çağ bir *geçit* dönemidir, Avrupa kültür çevresinin iki büyük çağı arasında bir köprüdür, içinde bulunduğumuz yeniçağın girişi ve ilk basamağıdır. Fransızca bir sözcük olan Renaissance deyimi *"yeniden doğuş"* demektir. Bu adlandırma çok yerindedir, çünkü bu dönem Avrupa kültürünün gelişmesinde, gerçekten de, baştan aşağı bir yeniden doğmadır. Renaissance deyimi, *dar* anlamında, "antikçağ üzerindeki incelemelerin yenilenmesi, yeniden doğması" demektir. Ama bu, Renaissance'ın ancak bir yönüdür, çünkü burada yeniden ortaya çıkan sadece bu incelemeler olmayıp, çok daha geniş, çok daha temelli olan bir şeydir; bu da: İlkçağ ile ortaçağın vardığı sonuçların büsbütün yeni bir biçimde görünmesi, bundan önceki çağların tanımadığı yepyeni bir insanın tarih sahnesine çıkmasıdır.

Renaissance'ın aralarında köprü kurduğu çağlardan biri ortaçağ öteki de yeniçağdır. Bunların her ikisinin de kendilerine özgü bir değerler sistemi, bir dünya görüşü ve bunların oluşturduğu kurumları vardır. Renaissance, ortaçağ düzeninin çözülüp yeniçağı oluşturacak ilkeler ile düşüncelerin artık *belirmeye başladıkları* dönemdir. Tarihte yeni formlara ulaştırılan geçitler hiç eksik olmamıştır; hatta, bir bakımdan, tarih süreci boyuna yeni yeni formlara geçirmektedir de denilebilir. Ancak, bu geçişlerden birtakımı yavaş yavaş, sessiz sessiz olur; "yeni" kendini pek sezdirmeden için için oluşur; birtakım geçişler ise çok canlı, çok dinamik bir nitelik taşırlar; yeni formlar kendilerini birdenbire belli ederler, gönülleri sürükleyip coştururlar. Renaissance bu ikincisi çeşidinden olan geçişlerdendir. Bu dönem, çok canlı bir kaynaşma, çok genç bir yaratma sevinci, "yeni"ye doğru çok istekli ve cesurca atılmalarla doludur.

Renaissance, *Avrupa* kültür çevresinin bir olayıdır. Ama bu sözü biraz sınırlamak gerekir, çünkü Renaissance'ı, dolayısıyla yeniçağı yaratan, Avrupa kültür çevresinin ancak bir parçasıdır; bu çevrenin Batı Roma'nın vârisi olmuş olan Latin-Cermen bölümüdür. Buna karşılık, Doğu Roma, yani Bizans kültürü içinde yer alan ulusların (örneğin bütün İslav dünyasının) Renaissance'ın oluşma ve gelişmesinde doğrudan doğruya bir payı olmamıştır; bunlar, Renaissance'ın başlatıp yeniçağın olgunlaştırdığı değerleri ancak sonradan benimsemişlerdir. Bu ulusların bu bakımdan Avrupa kültür çevresi dışında ka-

lanlardan bir ayrılığı yoktur. Nitekim Latin-Cermen dünyasının ortaya koyduğu yeni görüş ve değerler bu dünyayı yeryüzünün egemeni yapmak yoluna girdirince, her yanda bu değerleri alma ve benimseme akımları doğmuştur; nasıl ki biz de *Tanzimat*'tan bu yana böyle bir benimseme süreci içinde bulunuyoruz. Renaissance düşüncesinin bizim için ayrı önemi de bundandır.

Renaissance ne zaman *başlamıştır?* Yeniçağı ortaçağdan ayıran zaman sınırını kesin olarak belirlemek çok güç. Yeniçağın başlangıcı üzerinde çok durulmuştur; bugüne değin kandırıcı bir yanıtı da bulunamamıştır; üzerlerinde en çok durulan 1453 (Türklerin İstanbul'u alması) ile 1517 (Reformation'un başlaması) yılları saymaca birer tarih olmaktan ileri geçemiyorlar. Bu sorunun kesin olarak çözülememesi de nedensiz değildir; çünkü tarihte "yeni", için için olgunlaşan bir hazırlanmanın yemişidir. Hele *kültür* tarihinin enerjisi, örneğin bir siyasi tarihinkine göre, çok daha sürekli, çok daha dayanıklıdır. Bir devlet, hiç olmazsa dışarıdan görüldükte, belli bir yılda yıkılıp ortadan çekilebilir; ama geçmiş, aşılmış düşünüşler anılarda daha uzun zaman yaşamalarını sürdürürler. Siyasi tarihte hiç de seyrek olmayan hızlı ve temelli devrimleri kültür tarihinde pek bulamayız; burada "eski"den "yeni"ye geçiş, ne de olsa, yavaş yavaş, derece derece olur. İşte bu yüzden kültür tarihinin dönemleri kesin olarak yıl sayılarıyla gösterilemiyor. Bu güçlük, ortaçağ ile yeniçağın sınırlarını ayırmada özellikle var; çünkü Renaissance'ta Avrupa kültürü her alanında temelden değişmiş olmasına rağmen "eski"nin bitip "yeni"nin başladığı zaman noktasını bulmak pek güç; nereye baksak, başka başka koşullarla karşılaştığımızı görürüz; ortaçağ ile yeniçağ kategorilerini ayrı ayrı ülkelere uygulamayı istesek, başka başka sonuçlara varırız: Örneğin belli bir yılda İtalya'nın Renaissance'ta epey bir yol almasına karşılık Fransa, Almanya ya da İngiltere'de henüz ilk kımıldamaları buluruz. Ayrı ayrı kültür alanlarında da durum böyle: Sanat ve bilimde yeni anlayış ve görüşler hızla gelişirken, ekonomik-politik yapıda belki de henüz ilk belirtiler görünmektedir. Üstelik "eski" ile "yeni"yi belirleyen kategorileri de bulmak bir sorun; bu kategorileri şöyle ya da böyle seçtiğimize göre zaman sınırı da değişir. Renaissance'ın başlamasını zaman bakımından sınırlamada bu gibi güçlüklerle karşılaşıyoruz, ama Renaissance'ı *hazırlayan gelişmenin* gözle görülür bir hale geldiği bir döneme inmeyi deneyebiliriz, bunu da 14. *yüzyılda* bulabiliriz. Bu yüzyılda ortaçağ hayatında büyük bir değişikliğin başladığı bir gerçektir. Nitekim 14. yüzyılda, bin yıla yakın bir zaman içinde Hıristiyan Avrupa'nın büyük bir kısmını büyük bir birlik içinde toplamış olan evrensel ortaçağ devleti artık ayrı ayrı ulusal devletlere bölünmeye başlamıştır; orta sınıfın uyanan girişim ruhu ekonomide yeni yeni gelişmelere yol açmıştır; bunlar da Kilisenin maddi gücünü sarsmış, sosyal yapıdaki kaymalar da derebeyliğin (feodalizmin) dayanaklarını ortadan kaldırmıştır; şehirli orta sınıfın (bourgeois) yeni hayat-görüşü, yaşamanın yeni biçimi, artık Kiliseden yavaş yavaş kopmaya başlayan yeni bir eğitime yol açmıştır. İşte bunlar ve bu gibi gelişmeler, çeşitli kültür alanlarının kendilerini boyuna ortaçağ yapısından sıyırmalarına neden olmuş, böylece de Batı ve Orta Avrupa kültürünün iç ve dış yapısını temelinden değiştirmişlerdir.

Kültürün *bütünündeki* bu değişmelerin *felsefede* de kendilerini göstereceği besbellidir; çünkü felsefede bir kültürün dünya ve hayat anlayışı en derli toplu biçimiyle dile gelir. Renaissance kültürünün bütünü gibi felsefesi de dinç atılımlarla doludur; o da bir *geçit* niteliği taşır. Geçit üzerinde bulunmak demek de, geride bırakılanla kendisine varılmak isteneni, ister istemez, bir arada bulundurmak demektir. Nitekim Renaissance felsefesinde de, bir yandan "eski" ile "yeni"nin şiddetle çarpıştığını görürüz, öbür yandan bunların şaşılacak gibi bağdaşıp birbirine karıştığını, birbiri içine de girdiğini görürüz; bu yüzden de Renaissance düşüncesiyle düşünürü çelişmelerle yüklüdür. "Eski"nin yıkılıp "yeni"nin de henüz olgunluğa varamadığı, ama yeni bilgi ve değerleri şiddetle özleyen bu yüzyıllarda ne düşünce form bakımından sonuna kadar gelişebilmiş, ne de her yerde güvenilir bilgilere varılabilmiştir; hatta, zaman zaman, ortaya büsbütün *fantastik* olan formlar bile konulmuştur. Onun için Renaissance'ın felsefe bakımından bir tablosunu çizmeyi denerken, yeni güçlerin yeşermesi yanında eskilerin yavaş yavaş solmalarını da gözden kaçırmamak, bu iki yönü hep birlikte ele almak doğru olur.

Bu *solan* formlarla *yeşeren* formların birkaçını kısaca karşılaştıralım.

1. Ortaçağda felsefenin ana-rengi *dini* idi. Hıristiyanlık bu çağda, kendi ide ve ilkeleriyle, çok sıkı bir birliği olan *evrensel* bir kültür yapısı kurmuştu. Felsefe bu büyük kültür organizması içinde sadece bir organdı; bu yapı içinde felsefeye düşen görev, Kilisenin öğretilerini desteklemekti. Ortaçağın Batı Hıristiyan kilisesine göre, antikçağın bir iki büyük filozofu ile Kilise Babaları'nın düşündüklerinde ve inandıklarında *değişmez doğrular* gizlidir. Bu doğrular, her türlü bilgi için olduğu gibi, felsefe için de birer ölçü, birer amaçtırlar; dolayısıyla felsefeye düşen iş, Hıristiyanlığın dayanağı olan bu doğruları akılla işleyip ışıklandırmak ve savunmaktı. Böylece felsefe, ancak teolojinin (Tanrıbilimin) bir parçası, olsa olsa yalnız *hizmet* eden (philosophia ancilla theologiae) bir bilgi kolu olmuştu.

Buna karşılık, Renaissance'ta, kültürün bütününde olduğu gibi, felsefenin ana-eğilimi: Kendini her türlü *bağlılıktan sıyırmak*, yalnız kendine dayanmak, kendini arayıp bulmaktır. Bunun için de, Renaissance düşüncesi kendini bütün tarihi otoritelerden bağımsız kılmaya, dünya ve hayat üzerindeki görüşlerine yalnız *deneyin ve aklın* sağladığı doğrularla biçim vermeye çalışır. Bu doğrular da hazır olarak verilmiş değildirler; aranmaları, uğurlarında savaşılması gerekir; bu iş insan için sonsuz bir ödevdir.

2. Ortaçağ felsefesi kendi içine *kapalı* bir sistemdi, bu sistem içinde, ancak görünürde birbirinden ayrıldıklarına, özde ise birleştiklerine inanılan karşıtlar, organik bir bütünde giderilmeye uğraşılırdı. Bu sistem hiç kimsenin, hiç bir ulusun malı değildi, kişisel değildi, Katolik Kilisesi çerçevesinde toplanmış bütün Hıristiyan ulusların *ortak* malı idi. Zamanın akışında yapılan şey: bu ortak kültür sermayesini işlemekten ibaretti. Bu işleyiş de daha çok *biçim* bakımındandı: pürüzler düzeltilmeye çalışılır, uyuşmazlıklar birbirine uydurulmaya uğraşılır; bütün bu işler de, yine ortaklaşa olan bir dille, Skolastiğin kendine göre oluşturduğu bir *Latince* ile yapılırdı.

Renaissance'ta ise bu tek bir sistemin, bütün bir kültür dünyasının bu tek

bir çerçevede toplanmasının yerine bir sistemler *çokluğu* geçmiştir. Bu sistemler ilkçağın da, ortaçağın da evren ve hayat üzerine belirttiği bütün renkleri taşıyacaklardır. Ortaçağın gölgelendirdiği antikçağın *çok renkli* düşünce tablosu Renaissance'ta bütün parlaklığı ile yeniden karşımıza çıkar: Artık düşünür kendini adsız bir yapıtın arkasında gizlemez, tersine olarak yapıtında *kişiliğini*, benliğini bütün ağırlığıyla belirtir. Bir felsefe görüşünde de, artık bu felsefenin içinde oluştuğu ulusun karakteri de kendini belli eder; felsefe, yavaş yavaş da olsa, Latince ile değil, artık ulusal dillerle yazılmaya başlanır.

3. Ortaçağda filozoflar *din adamları* idi. *Augustinus, Anselmus, Thomas* ortaçağın bu büyük filozoflarının hepsi aynı zamanda Kilise'nin de büyükleri idi.

Renaissance ile bu durum da değişmiştir; artık felsefeyi yapan ve işleyenler: yazarlar, araştırıcılar, yeni kurulan ya da medreseyi aşıp büsbütün yeni bir yapı ile ortaya çıkan üniversitelerin öğreticileridir.

Ortaçağ filozofu, doğru'nun zaten bulunmuş olduğuna inandığı için "yeni"yi aramaz, yalnız hazır bulduğu bir tabloya daha sağlam bir temel kazandırmaya çalışır. Örneğin Skolastiği son yüksekliğine ulaştıran Thomas, felsefesiyle yalnız kendisinden önceki yüzyılların ortaya koymuş olduğu yapıyı tamamladığına inanır, başarısını ancak bu ışık altında görür. Renaissance filozofu ise kendisini *ilkece* yeni bir şey getiren bir dönemin temsilcisi, müjdecisi sayar; dolayısıyla onun istediği: hazır olarak karşısında bulduğu gereçleri saklayıp sağlamlaştırmak, sistemleştirmek değil, hiç yorulmadan yeniden yaratmak, eski ile savaş, işleyeceği gereçleri kendisinin arayıp bulması ve boyuna genişletmesidir.

Dedikti ki, Ortaçağ düşüncesinin *birliği* vardır; bu düşüncenin yürüdüğü yol da birdir, varmak istediği amaç da birdir. Oysa Renaissance'ta bu birlik bozulmuştur; artık doğru'ya ulaştıran yol bir tane değildir, artık düşüncenin üzerine eğildiği konu da bir tane değildir. Renaissance felsefesi, tıpkı antikçağ felsefesi gibi, insan ve evrene ilişkin *bütün* sorunları ele alır, bunları çözmek için *türlü türlü* yolları dener; bu yüzden Renaissance'ta karşımıza *birçok* çığır çıkar; bunlar pek çeşitlidir, birtakımının birbiriyle pek az bir ilişiği vardır. Bununla birlikte, her biri başka bir yöne çevrilmiş görünen bu çığırlar bir konuda aralarında birleşirler: *Skolastiğe* karşı *koymada.* Bunlar şu ya da bu bakımdan birbirinden ne kadar ayrılırlarsa ayrılsınlar, Skolastiği reddetmede, Skolastik yöntem ve anlayışla savaşmada elbirliği ederler. Renaissance felsefesinin kendi içindeki bütün ayrılıkları aşarak reddetmede birleştiği Skolastik felsefenin yapısı ve ilkesi ne idi? Neden Renaissance felsefesi bu ilkeye böyle sert bir tepkide bulunuyor? Bu tepkinin serpintileri günümüze kadar gelmiştir; bugün bile skolastik deyimi, yer yer, aşağılatıcı bir anlam taşır. Kökü Latince schola (okul) olan skolastik (scholasticus) deyimi, okulla bir ilişkiyi anlatır; buna göre Skolastik felsefe *okul felsefesi* demektir; araştırılan felsefe değil de, yalnız *okutulan* felsefe. Ortaçağda okutulan bu felsefe de, Kilisenin öğretim sisteminde yeraldığı için, teolojiye (ilahiyata) dayanıyor, yalnız onu desteklemeye yarıyordu.

Renaissance, dediğimiz gibi, "eski"nin çözülüp "yeni"nin oluşmaya başladığı bir dönemdir. İmdi Skolastik felsefe gibi yüzyıllarca sürmüş, hem de bu arada bütün bir kültür çevresinin dünya görüşüne damgasını vurmuş olan büyük bir felsefe çığırı, yalnızca, yanı başında başka yeni bir görüş belirmiş diye yıkılıp gitmez; bu yıkılışın asıl nedenini, onun *kendi içinden* dağılmasında aramalıdır. Gerçekten de Skolastik felsefenin kendi içinden çözülüp dağılmaya başlamasını hemen Renaissance günlerinde değil, çok daha gerilerde, ortaçağın içerlerinde arayıp bulabiliriz. Hıristiyanlığın dogmalarını akılla işlemeye, felsefe ile temellendirmeye çalışan bu felsefe, giriştiği bu işte şu kanıya dayanıyordu: Dinin görüşü ile felsefenin görüşü *birleşebilir;* bunlar birbirine aykırı değildirler, dolayısıyla birbiriyle kaynaştırılabilir, birbirleri içinde eritilebilirler; başka bir deyişle: Tanrının yasası (lex Dei) ile aklın yasası (lex natura) denkleştirilebilir. Ancak, Skolastik felsefe kendisine amaç bildiği bu ideale hiç de tam olarak ulaşamamıştır. Buradaki sorun, inan (iman) ile bilgi ya da *inan* ile *felsefe* arasındaki ilintiler sorunudur. Ortaçağ ilerledikçe inan ile felsefenin arası da gittikçe açılmaya başlar. Skolastiğin ilk döneminde bunların tamamıyla uzlaşabileceklerine inanılır; en parlak günlerinde ise bu inanış artık gevşemeye başlar. Bu dönemin en büyük filozofu olan Aquinolu Thomas (1225-1274) dinin artık felsefe ile kavranamayacak birtakım yüksek sırlarının (mysterium) bulunduğu kanısındadır. Daha Skolastik felsefenin en olgun döneminde başlayan inan ile felsefenin bu birbirlerinden uzaklaşmaları bundan sonra gittikçe artacak, bundan da sonunda *felsefenin bağımsızlığı* doğacaktır.

Felsefenin dinden kopmasına, yalnız teolojiye hizmet eden bir düşünme olmaktan çıkıp kendine göre yöntem ve amaçları olan bir bilgi kolu olmasına yol açan etkenlerin başında *nominalizm* gelir. Nominalizm, tümellerin (universalia) değil de, tek tek nesnelerin asıl gerçek olduklarını ileri sürer. Yalnız tek tek varlıkların bir gerçekliği olduğuna göre, bilginin kaynağı da ancak iç ve dış deney olabilir. *Deney* bilginin temeli olarak alınınca da, ne Tanrıyı, ne ruhu, ne de evreni salt akla dayanarak açıklayamayız. Nitekim nominalistlere göre Tanrının varlığı bile kesin olarak tanıtlanamaz; Tanrının varoluşu, ruhun ölümsüzlüğü, evrenin yedi günde yaratılmış olduğu dogmaları, Hıristiyanlığın bu ana-inançları ancak inan ile ilgili olan önermelerdir; bunlara oldukları gibi inanmalıdır, tanıtlamalarına kalkışmak boşunadır. Doğruluk tek yönlü değil, çift yönlüdür: Bilgi bakımından yanlış olan bir görüş inan bakımından doğru olabilir, inan bakımından yanlış olan da bilgi bakımından doğru olabilir. Bu anlayışla, inan ile bilginin alanları kesin sınırları ile birbirlerinden ayrılmış oluyordu. Nominalizmin önemi ile gördüğü işi de bunda, yani bilgiye *kendi alanını* kazandırmış, ona kendi hakkını elde ettirmiş olmasında görmelidir. Ortaçağın sonlarına doğru çok yayılıp yerleşen bu anlayış da, Renaissance'ta felsefenin kendisini bulmasına, kendi bağımsızlığını kavramasına doğru büyük bir adım olmuştur. Görülüyor ki, Skolastik felsefe Renaissance yüzyıllarına hiç de sağlam ve dinç olarak ulaşmıyor. Nominalizm bu felsefenin en iç özünü zedelemiş, onu içinden sarsarak yapısında bir gedik açmıştı. Sonunda Renaissance'ın genç ve dinç atılımları onun büsbütün çözülüp dağılmasına neden olacaktır.

Renaissance düşüncesinin Skolastik felsefeye karşı yaptığı sert tepkinin içine bir de *Aristoteles*'in adı karışmıştır. Aristoteles'e karşı bir tepki, Renaissance felsefesinin bu büyük Yunan filozofundan kendini kurtarmak istemesi, Skolastik felsefenin sıkı sıkıya Aristoteles'in adına ve otoritesine bağlı olmasındandır. Skolastik "filozof" deyince Aristoteles'i anlıyordu. Hıristiyanlık, dogmalarının sağlam ve sistemli bir yapısını kurmak, bunları akla dayatmak işinden daha ilk günden beri antikçağın büyük felsefe otoritelerine dayanmak zorunda kalmıştı. Bu otoriteler arasında Platon ile Aristoteles baş yeri alırlar. Başlangıçta baş otorite Platon'dur – hiç olmazsa Yeni-Platonculuk açısından anlaşılan bir Platon. Skolastiğin yükselme dönemi ise kendine Aristoteles'i kılavuz olarak seçmişti. Yalnız bu, bugün bizim bildiğimiz Aristoteles değil; Aristoteles felsefesinin bugünkü kadrosuna zamanla varılmıştır; nitekim ortaçağda bu felsefenin gerçek şekli belli oldukça, Hıristiyanlığın onunla uzlaşmakta olduğu anlayışının boş bir inanış olduğu da meydana çıkmıştır. Ortaçağı Aristoteles'e yaklaştıran olay, 12. yüzyılın ikinci yarısı ile 13. yüzyılda o zamana kadar bilinmeyen bazı yapıtlarının Arapçadan Latinceye çevrilmesi olmuştu. Bu yapıtlar öğrenilince de, dogma sistemini *yeni* bilgilere göre değiştirip temellendirmek zorunda kalınmıştı. Ama varılan sonuç Aristoteles'e uymaktan çok uzaktı. Esasen Skolastiğin yalnız mantık şemacılığı bakımından Aristoteles'e gerçekten de sadık olduğu söylenebilir; başka bakımlardan tam Aristotelesçi sayılamaz, örneğin bilgi anlayışına ötedenberi yeniplatoncu öğeler karışmıştı. İşte Skolastiğin çözülmesinin bir nedeni de, bu sistemin dayanmak istediği Aristoteles felsefesinin yeni kadrosu ile öğrenilmesidir. Bu yüzden Hıristiyan dogmalarının şimdiye kadarki temellendirilmesi çelişik olmuş, çelişmeler de bir türlü giderilememişti. Ama, ne olursa olsun, Aristoteles bir defa Kilise öğretisi ile uyuşan, onu destekleyen bir filozof diye tanınmıştı. Bundan dolayıdır ki, bilim ve felsefe Renaissance'ta Kilisenin otoritesine karşı ayaklanınca, Aristoteles'in de otoritesinden silkinmek istemiştir. Ancak, başlangıçtaki sert tepki sonra yavaş yavaş yatışacak, bu arada ortaçağ sonlarının tanıyıp bildiğinden çok daha gerçek Aristoteles'e yaklaşılacak ve Renaissance'ın çeşitli çığırları içinde ileri gelen bir tanesi de yine Aristoteles'i kendisine çıkışnoktası ve temel yapacaktır.

Renaissance'ta bir ana-eğilim olarak bulduğumuz "otoritelerden bağımsız olmayı istemek", ortaçağın evrensel şemasını kırmıştır: Artık insan büyük bir organizmanın bir organı değildir, ağırlık merkezi kendisinde olan bir "küçük dünya" (mikrokosmos), kendine göre özelliği ile bir *bireydir* (individuum). Tek tek uluslar da artık yalnız, evrensel Hıristiyan topluluğunu kuran parçalardan biri değildirler; her biri, tek insan gibi, bir bireylik (individualitas) olmak yolundadır. Bu tutum içinde felsefe de artık tek bir yolda tek bir amaca yönelmiş bir bilgi çeşidi değildir, artık insan düşüncesini kurcalayan her türlü sorunu ele almıştır; bunları çözmek için de, o zamana kadar bilinen ve bilinmeyen yolları denemeye girişmiştir. Böylece de, Ortaçağın kendi içine kapalı, monoton, duruk dünyasından yeni bir dünya, bütünlüğü gitmiş, ama çok renkli, çok sesli, çok hareketli olmuş Renaissance dünyası doğmuştur.

RENAİSSANCE FELSEFESİNİN ÇIĞIRLARI

Ortaçağın sonlarına doğru bu çağın özgür olmayan, belli sınırlar içine sıkıştırılmış tümcü dünya görüşü çözülmeye başlayınca, yeni özgür hava içinde *antikçağın* çeşitli sorunları birer birer ele alınmaya başlanmıştır. Renaissance "yeni"ye biçim verirken, denilebilir ki, antikçağ sonlarının *bıraktığı yerden* işe başlamıştır. Antik dünyanın ortaya koyup bir yere kadar işlediği sorunların çoğu, ortaçağın bağlı dünya-anlayışı içinde oldukları durumda kalmışlar, ya da, hiç olmazsa, *Hıristiyanlaştırılarak* mantıki sonuçlarına varamamışlardı. Renaissance bu sorunların işlenmesini aksatan, durdurtan engelleri ortadan kaldıracak, onlara taşıdıkları olanakları sonuna kadar geliştirecek yolu açacaktır. Buna göre, Renaissance ilkin büsbütün yeni olan sorunlar ortaya koymamış, sorunlarını antikçağda bulmuştur. İkincisi: Renaissance'ın bu sorunları işleyişi de, hiç olmazsa başlangıçta, hiç de orijinal sayılamaz. Bu geçit döneminin genç ve görgüsüz düşüncesi, karşısına büyük bir çeşitlilikle çıkan sorunları, önce, antikçağın otoritelerini *örnek* alarak, onları taklit ederek işlemiştir. Renaissance'ın başları, antik kültürün yalnız *alınıp benimsendiği* bir dönemdir. Ancak antik kültür ile iyice tanıştıktan, onun büyük okulunda yetiştikten sonradır ki, Renaissance düşüncesi kendinin olan yaratıları ortaya koymaya başlayacaktır.

HUMANİZM

Renaissance düşüncesinin üzerinde durup antik örneklere göre işlediği ilk sorun *insan sorunudur.* "İnsan" arayan, "insanın" özü ile bu dünyadaki yerinin ne olduğunu araştıran çalışmalara Renaissance'ta – ve sonraları da – *humanizm* adı verilmiştir. Antikçağın kılavuzluğu ile işe başlayan Renaissance felsefesi, aradığı insanın tanım ve betimlenmesini de, elbette, yine bu çağın bu konuyu işleyen yapıtlarında bulacaktır. Daha 14. yüzyılda antik literatüre karşı çok canlı bir ilginin uyandığını görürüz: Antik yapıtlar çevrilir, yorumlanır, her şeyden önce de *gerçek ve tam kadrolarıyla* ortaya konulmaya çalışılır. İşte humanizm deyimi, ilkin ve *dar* anlamıyla, antik literatür (yazılı yapıtlar) üzerindeki daha çok filolojik nitelikte olan bu çalışmalara verilen bir addır. Ancak, humanizm sadece bu filoloji çalışmalarından ibaret olsaydı, o zaman yalnız bilimsel olan bir akım olmaktan ileri geçemez, dolayısıyla da Renaissance'ı oluşturan ana-etkenlerden biri olamazdı. Oysa humanizm, *geniş* anlamıyla, modern insanın *yeni hayat anlayışını ve duygusunu* dile getiren bir akımdır. Antik literatür ile uğraşmaların ortaya çıkması, bu yeni yaşama duygusunun kendisine biçim kazandırmayı istemesinden ileri gelmiştir. Bu yeni hayat duygusu da, *dinden bağımsız bir kültür* kurmak, *insan* ve *dünya* ile ilgili bir felsefe yaratmak ve kültür bilimlerinin *doğal* bir sistemini temellendirmek istiyordu. O halde humanizm, yalnız filolojik bir çalışma, araştırma değil, bir hayat anlayışının kendisine yöneldiği bir ide'dir de.

Renaissance'ın ilk belirtisi olan humanizm, ilkin İtalya'da gelişmiştir. Hu-

manizmin de, bütün öteki Renaissance çığırlarının da ilk olarak ortada göründükleri ülke İtalya'dır. İtalya, Renaissance'ın ana-yurdudur; modern Avrupa kültürünün doğmasına yolu açan Renaissance akımı ilkin burada başlamış, sonra buradan Avrupa'nın öteki ülkelerine yayılmıştır. İtalya'nın Renaissance'ın beşiği olması bir rastlantı değildir. Renaissance'ın oluşması için, coğrafya ve tarih koşulları bakımından, en elverişli yer İtalya idi. İtalya, Roma İmparatorluğunun anayurdu olmasıyla antikçağ kültürünün düğümlendiği yerdir; ortaçağ kültürünün de ağırlık merkezini kendisinde bulundurmuş olan yerdir. Onun için, ortaçağ düzeni çözülmeye başlayınca, İtalya topraklarında zaten hiçbir zaman büsbütün unutulmamış olan antik görüşler, hemen hemen kendiliklerinden gün ışığına çıkmaya başlamışlardır. Ayrıca, İtalya'nın ortaçağ sonlarındaki siyasi-sosyal yapısı da bu görüşlerin yeniden görünmelerine çok yardım etmiştir. Bu sıralarda bu memleket her biri bağımsız olan birçok şehir-devletlerine bölünmüştü. İlkçağ'daki Yunan polislerine benzeyen bu şehir-devletleri arasında sonu gelmeyen savaşlar olurdu. Bu çetin savaş durumu da, İtalya şehir-devletinin, bir Roma'nın, bir Floransa'nın, bir Venedik ya da Cenova'nın kendi özelliklerini belirtmelerine, kendi bireyliklerini geliştirmelerine yol açmıştır. Kısmen de demokrat yapılı olan bu şehirlerin her biri içindeki parti savaşları da, bireyi yeteneklerini geliştirmeye, kendine göre görüşler edinmeye zorlamış, böylece onu bir *kişi* olarak yetiştirmiştir.

İşte Renaissance'ın ilk adımı, ilk başarısı, bu benliğini bulmuş, kişiliğini duymuş insanı ortaya koymasıdır. Birçok bakımdan olduğu gibi, bu bakımdan da ortaçağ ile Renaissance arasında tam bir karşıtlık vardır. Ortaçağ insanının belirmiş bir kişiliği yoktur; o, ağırlık merkezini dinde bulan, Tanrı'nın etrafında dönen bir kültür sistemi içinde belli bir görevi olan bir organ gibidir; onun anlamını da, alınyazısını da belirleyen, Kilise ile içinde bulunduğu sosyal bölümdür. Ortaçağın sosyal yapısı duruktur; herkesin bu statik yapı içinde belli bir yeri vardır; insan, içinde doğmuş olduğu sosyal bölüm çerçevesinde kalır, kalması da gerekir, çünkü bunun böyle olmasını Tanrı istemiştir; bundan dolayı birey "Ben neyim? Ne olacağım?" diye sormaz; içinde bulunduğu durum, zaten bu soruların hazır olan yanıtıdır. Renaissance ise, insanı evrensel bir organizmanın renksiz bir üyesi olmaktan kurtarıp onu kişiliğini arayan, benliğinin özel renklerini bütün canlılıklarıyla ortaya koymak isteyen birey olarak yaratmıştır. Bu yüzden Renaissance bir *individualizm* çağıdır, *individualite'lerin* doğduğu bir dönemdir. Renaissance'ta yalnız tek kişi değil, insan grupları da birer birey (individuum) olarak biçimlenmek yoluna girmişlerdir. Kendine özgü bir benliği olduğu bilincini taşıyan bir insan topluluğu olarak *ulus* da Renaissance'ta ortaya çıkmıştır. Ortaçağda tek tek uluslar, evrensel ortaçağ devletinin birer üyesi idiler; bunların kendilerine göre bir dünyagörüşleri olmadığı için, ne gelişmiş bir kültürleri, ne gelişmiş bir dilleri, ne de pek belirmiş bir sanatları vardı. Ortaçağın sona ermesiyle tek tek uluslar için de bu durum değişir. Artık tek kişi gibi, uluslar da kendi benliklerini duyup bunda yerleşik olan olanakları, yani dillerini, düşünce hayatlarını, sanatlarını, siyasi yapılarını özel renkleriyle geliştirmeye başlarlar. Renaissance, bir de, "ulus"u yaratan bir çağ olmuştur.

Renaissance'ın ilk büyük davranışı olan humanizm çığırı da böyle bir gelişmenin, böyle bir kültür atmosferinin yemişidir. Artık genel bir kadrodan çıkıp kendi kendine kalan insan, *ne olduğunu* sormuş, böylece de insan ile ilgili araştırmalara yol açmıştır. Bu yolda kılavuz olarak seçilen antikçağ literatüründe de, Renaissance'ın aradığı insan bütünlüğü ile, çeşitli yönleri ile gerçekten de vardı; buradaki antikçağ insanı, ortaçağ insanı gibi tekyanlı değildi; "insan olmanın" pek çeşitli olanaklarını kendisinde toplamıştı; insan burada türlü açılardan ele alınmıştı. Bu çalışmalarının sonunda Renaissance düşüncesi, *doğal, gerçek insanı* bulacaktır ki, onun bu buluşu, yine kendi başarıları olan, Amerika'nın bulunmasından ya da pusula ile basımın icadından değerce hiç de aşağı kalmaz.

Gerçek insanı arayan bu humanizm çığrının başında İtalyan şair ve bilgini Petrarca vardır. *Francesco Petrarca* (1304-1374), bütün humanistlerin ilk atasıdır. Ortaçağ ile yeniçağ onda ve yapıtında birbirinden ayrılırlar. Sınır üzerinde bulunduğu için, düşüncesinin arka-planında gerçi Hıristiyan dünya görüşü var, ama sıkı sıkıya budünyaya da bağlı; budünyadaki yaşamın zenginlik ve renkliliği onu boyuna kendisine çeker, onu bu hayatın sorunlarına götürür. *Kendi ben*'i, Petrarca'nın bütün düşünmelerinin ağırlık merkezidir. Benliğini yaşayıp duymuş olan ilk modern insan Petrarca'dır, denilebilir. Benliğini bulmak için dayandığı antik literatüre karşı duyduğu coşkun ilgisi ile de o, Renaissance insanının ilk temsilcisidir: Grekçe öğrenir, eski yazmaları kurtarmaya ve toplamaya çalışır; antikçağın ünlü kişileri üzerine biyografiler yazar; Latin şiirinin bütün türlerini dener.

Petrarca'nın felsefenin teorik sorunlarına pek bir ilgisi yok; asıl ahlak sorunları üzerinde durur; başlıca kaygısı, bir *yaşama sanatının kurallarını* geliştirmektir; bunun için de kendisine Stoa felsefesini, özellikle de *Roma Stoa'sının* filozoflarını örnek olarak alır. Böylece, Renaissance'ta Antik felsefe çığırlarından ilkin Stoa ile tanışılmış oluyor. Stoalılar gibi Petrarca için de, insan hayatının ideali olan mutluluk (beatitudo), iç ve dış etkilerden bağımsız olmakla ruhun özgürlük ve dirliğine erişmektir. Bu ideal de, ancak, insanın *yalnız yaşamasıyla,* bu yalnızlığı içinde düşünme ve yazmaya vakit bulmasıyla, arada da sevdiği dostlarıyla buluşması ile gerçekleşebilir. "De vita solitaria" ("Yalnız yaşayış üzerine") adlı yapıtına göre, insanın yalnız başına kalması öteki insanlardan tiksindiği için değildir, kendimizi geliştirmenin bizim için bir ödev olduğunu bilmek yüzündendir. Hayatın en yüksek değeri olan ruh dinginliğine insan, dış etkiler ile tutkularından kendini kurtarmasıyla ulaşabilir. Buraya kadar tam bir Stoalı olan Petrarca, bundan sonra, işin içine Hıristiyan görüşlerini de karıştırır. Son huzura, hele ölüm bilmecesi karşısında duyulan korkunun dinmesine, ancak, Tanrı'nın yardımı ile, ona inanma ile varılabilir. Bununla birlikte Tanrı'nın yardımı da insanı yine tam bir ruh dirliğine eriştiremez. Böylece, Petrarca'nın son sözü bir karamsarlığa (pessimizm) varıyor. Ama onun bu karamsarlığı, ortaçağ insanının budünyadaki hayatı hiçe saymasından büsbütün başka olan bir şeydir. Petrarca, budünyadaki hayatı *önceden* hiçe saymıyor, tam tersine, onun üzerinde *düşünüyor,* yapı ve örgüsünü anlamaya, bilmecesini çözmeye çalışıyor; bu hayat, ona göre, artık öbür

dünyadaki hayata bir geçit değildir, başlıbaşına bir değerdir. Petrarca hayat karşısında *özgür* olarak düşünür, antik filozoflar gibi bu hayatta akla kesin bir rol verir; gerçi sonunda Tanrı'nın insanı desteklemesi gerekmektedir; ama o da insanı kurtaramadığına göre, Petrarca'nın Hıristiyan Tanrısına güveni sarsılmış demektir: Sert bir yaşama savaşı içinde çırpınan insan, budünyayı evrensel bir *acı* (acedia) olarak yaşar.

Petrarca'nın karamsar bir dünya görüşünü dile getiren yapıtları, devrinde büyük bir ilgiyle aranıp okunmuştur. Bu da, ortaçağ sonlarının böyle bir anlayışa çok elverişli bir havası olduğunu gösterir. Petrarca İtalya'da, Cicero ile Seneca'nınkine benzeyen bir moral felsefesi literatürünü başlatmıştır; bu literatür sonra hızla gelişecektir.

"Decamerone"nin ünlü yazarı *Giovanni Boccaccio* (1313-1365) da bu akım içinde yer alır. Yapıtında insanoğlunun *budünyadaki* yaşayışını, Kilise ile törelerin baskısının ötesinde, bütün çıplaklığı ile ortaya koyan bu ünlü sanatçı, Grek-Roma antikitesini çok iyi bilir, bildiklerini geniş çevrelere de yayar. Onun, ilkçağ dinlerini değerce Hıristiyanlıkla bir sayması, bu dinde ancak relatif bir doğruluğu bulması tamamıyla *yeni* olan bir anlayışın ürünüdür.

İlk Humanistlerin başlatmış oldukları "insan doğasının özü ve yapısı" konusundaki düşünmeler, asıl Renaissance yüzyılları içinde de sürmüştür. Nitekim Renaissance'ın karakteristik düşünürlerinden biri olan *Niccolo Macchiavelli* (1469-1527) de "insan doğasının ne olduğu" sorusu üzerinde durmuş, yeni insan anlayışını gününün pratik-politik ödevlerini çözmek için çıkışnoktası olarak almıştır. O da, hayat karşısında gözlemlerini özgür olarak, yani Kilise'nin otoritesine bağlanmayarak yapar ve bunları antik düşüncelerle, bu arada çok iyi tanıdığı Roma dünyasının, özellikle de bu dünyanın büyük tarihyazarları Polybios ve Livius'un görüşleriyle besler. Macchiavelli'de de tamamıyla yeni ve Renaissance'ın *dinamizmine* çok uygun olan bir insan anlayışını buluruz. Ona göre, insan, bir doğa gücüdür, canlı bir *enerji kümesidir.* Bu enerji ile yüklü olan yaratık, Hıristiyanlığın alçakgönüllülüğü, gönültokluğunu en yüksek erdem diye öğütleyen morali içine elbette sığmaz. Macchiavelli de, çağdaşı bütün Humanistler gibi, Hıristiyan olmaktan çok bir ilkçağ paganıdır, antik paganizmin hayranıdır. Onca, Hıristiyanlık budünyanın değerini küçültmüştür; oysa antik dinler, insana en büyük değer olarak budünyadaki yaşayışı öğütleyerek onu hayata bağlamışlardır: Bu yüzden ilkçağ insanı doğasını olduğu gibi duyabilmiş, bu doğanın ana-içgüdüsü olan *egemen olma*'yı engelsiz yaşayabilmiştir. Hıristiyanlığın ileri sürdüğü gibi, insan aslında kötü değildir; olsa olsa onda, engellenmezse, kötüye sapmak eğilimi vardır; devleti de ortaya çıkaran bu nedendir. İnsan doğası her yerde, her devirde *birdir;* dolayısıyla insanın tutku ve eğilimlerinin *hesabı* yapılabilir; olguları gözleyip bunların objektif bir hesabını çıkaran zekâ, devlet yönetiminin temelidir. Macchiavelli'de de, insan doğasının nasıl bir özgürlükle ortaya çıktığını, bu insanın nasıl yalnız kendi hasap eden zekâsına dayanarak özerk (autonom) bir dünya kültürünü kurmaya çalıştığını açık olarak görüyoruz.

Yaşadığı yıllar Renaissance sonlarına rastlayan *Michel de Montaigne* (1533-1592) in de düşüncesinin temelinde, katkısız bir Renaissance hayat duygusu-

nu buluruz. O da individualist ve humanisttir; insan hayatı, insan doğasının yapısı onun da başlıca konusudur. İnsan hayatı üzerindeki zengin görgülerini, insanoğlunun inançları ile uğraşlarının relatifliğini kavramış ince sezgilerini zarif bir üslupla dile getiren *"Essais"sinde ("Denemeler")* "Her şeyden önce ben kendimi araştırıyorum; benim fiziğim de, metafiziğim de bu" der. Montaigne'in bu *kendi ben*'i ile uğraşması, kendi ben'i üzerinde düşünmesi, tamamıyla modern olan bir tutumdur. O, kendi ben'inde "insanı" bulmak ister; kendinde aradığı, insan doğasının kendisidir; ona göre, sonsuz doğa her insanda kendini ayrı bir biçimde gösterir. "İçimizde bir doğa kımıldıyor; ona kulak verir, yasalarını kavrarsak, erdeme, dolayısıyla mutluluğa giden yolu da bulmuş oluruz", çünkü erdem dediğimiz, *doğaya göre* yaşamaktır. İçgüdülerimiz de, duygularımız da bu "doğanın" içindedirler, onların da burada yeri ve değeri vardır, bunlar olmasaydı hareketsiz kalırdık; ancak, bunların akılla da ayarlanması gerek, yoksa şiddetli duygular bizi doğamıza aykırı yollara saptırırlar; doğaya uygun yaşamak ruh dirliğini sağlar. Buradaki insan anlayışı, yine *Stoa* görüşüne dayanmaktadır. "Denemeler"deki hava, Cicero'nun, Seneca'nın, özellikle de Plutarkhos'un dünyasındaki havadır. Bunun yanında antikçağın *şüpheciliği* (skepsis) de Montaigne'de en ince temsilcisini bulmuştur. Montaigne'in individualizmi ile insanı en iç özünden yakalayan humanizmi, onu her türlü dogmatizmin düşmanı yapmıştır. İnsanın boyuna değişen ilintileri içinde doğru'yu nerede bulmalı? Bu soru karşısında girilecek biricik yol şüphedir. Ancak, şüphe de son söz olmamalıdır; bir şey bilmediğimizi söylememeliyiz, son sözümüz "ne bilmiyorum?" olmalıdır. Olgunlaşan Renaissance düşüncesinin, Montaigne'de artık eleştirmeye de geçtiğini görüyoruz.

PLATONİZM

İtalyan Humanistlerinin bakışları ilkin, antik Roma dünyasına çevrilmişti. Roma'nın yaşama felsefesini, bunun da özellikle Stoa kolunu humanistler kendilerine yakın bulup benimsemişlerdi. Ama Renaissance'ın hayat duygusu, ortaçağ formunu aşarak "yeni"ye varmak özlemini ve bununla hep birlikte giden antikçağ değerlerine dayanmak isteği, pek doğal olarak, eski *Yunan* literatürünü de incelemeye yol açmıştır.

Renaissance'ta Aristotelesçi Skolastiğe karşı yapılan tepki, Platon'a karşı coşkun bir sevgi ve saygı beslemeye vardırmıştı. Başlangıçta Platon'a karşı bir hayranlık olarak kendini gösteren bu ilgi, sonra 15. yüzyılda Floransa'da kurulan "Platon Akademisi" ile sistemli çalışmalar biçimini kazanacaktır.

Renaissance İtalya'sında Platon üzerindeki araştırmaları *Bizans*'tan gelen bilginler başlatmıştır. Bunların başında İstanbullu *Georgios Gemistos Plethon* (1355-1450) yer alır. Plethon, Doğu ve Batı Kiliselerini birleştirmek için 1438 yılında Ferrara ile Floransa'da yapılan Din Adamları Toplantısında (Concillium, konsil) bulunmak üzere İstanbul'dan İtalya'ya gelip burada kalmış, Batıda Platon felsefesi ile Yeni Platonculuğun gelişmesine yolu açmıştır. Platon üzerine verdiği konferanslar ve dersler ile Platon felsefesi için kazandığı bir-

çok kimseler arasında, o zamanlar Floransa şehir devletinin başında bulunan *Cosimo Medici* (1389-1464) de vardır. Platon felsefesine büyük bir sevgi ve hayranlık duyan bu devlet adamının yardım ve desteklemesiyle *Platon Akademisi* kurulmuştur (1459). Burası, sıkı bir örgütü olan bir kurum olmaktan çok, Platon'u seven, onun felsefesini araştıranları bir araya toplayan bir dernek gibi idi. Gerçekten de bu Akademi, uzun zaman Platon üzerindeki inceleme ve araştırmaların canlı bir merkezi olmuştur: Platon'un bütün yapıtları burada çevrilmiş, Skolastiğe ve Aristotelizme karşı Platon'un savunulması buradan yapılmış, Platonizm üzerindeki yeni görüşler bütün İtalya'ya ve Avrupa'nın başka yerlerine hep buradan yayılmıştır. Cosimo'dan sonra gelen Medici'ler* de bu Akademiyi koruyup gelişmesini desteklemişlerdir.

Plethon'dan sora bu Akademide verimli olarak çalışanlardan biri de, yine Bizanslı olan, sözü geçen konsil'e katılmak üzere Plethon ile birlikte İtalya'ya gelen Trabzonlu *Basilius Bessarion* (1403-1472) dır. O da, öğretmeni Plethon gibi, bir Platoncu, Aristoteles'e karşı gelenlerden biri; ancak hocasına göre bu konuda çok daha ölçülü; onun Aristoteles'e karşı çok sert olan saldırılarına katılmaz, bunları doğru bulmaz.

Bu iki Bizanslı bilgin, Platon felsefesini yeni-Platonculuktan pek ayırmazlar; göz önünde bulundurdukları , felsefi olmaktan çok dinidir; onlar, kilise ve devlete yeni bir temel arıyorlardı; bunu da, Aristoteles'e dayanan Batı Skolastiğine karşı olarak, Platon felsefesi ile Yeni-Platonculukta buluyorlardı.

Floransa'daki Platon Akademisi'nden yetişenler arasında en büyüğü, hiç şüphesiz, *Marsilius Ficinus* (İtalyancası: Marsiglio Ficino) (1433-1499)dır. Ficino'nun gördüğü en büyük iş, Platon'un (Plotinos'un da) yapıtlarını sağlam bir biçimde ve güzel bir dille çevirmesidir. Bununla da, Platonizmin ana kaynağı açılmış oluyordu;** bundan sonra Platon'un öğretisini kendilerine çıkış noktası olarak alacak görüşlere güvenle dayanacakları temel artık sağlanmıştı. Ficinus'un Platon Akademisi'nin başında bulunduğu sıralarda, Aristoteles felsefesine karşı gelmedeki sertlik de yumuşar (Bu gelişme daha Bessarion ile başlamıştı); sonunda ilkçağın bu iki büyük filozofunun temelde birleşmekte oldukları sonucuna varılır. Esasen Yeni-Platonculuk da böyle düşünüyordu ve Bizanslı bilginler Akademi'ye Yeni-Platoncu bir nitelik kazandırmış olduklarından, bu anlayış Akademi'nin geleneğine de uygundu. Ficinus'a göre, Platon ile Aristoteles'in felsefeleri bir ve aynı aklın ortaya koyduğu doğru'nun *iki* biçimde dile gelmesidir. Nitekim sonraları Ficinus Hıristiyanlığı da, Tanrı'nın kendisini açmasının (vahiy, revelatio) bir şekli diye anlayacak, bu dini felsefe ile uzlaştırmaya çalışacaktır. Ona göre, insanın ruhu Tanrı'dan türemiştir, ölümden sonra yine Tanrı'ya dönecektir; evren, en başında "Bir-olan"ın, yani

---

* Mediciler: 1484 yılından başlayarak Floransa şehir-devletinin başında bulunan bir aile. Banka işleriyle zengin olmuşlar; Renaissance'ta humanizmi ve sanatı desteklemeleriyle ün salmışlardır; aralarında Papa ve Fransız Kraliçesi olanlar da vardır; Floransa parlaklığını Medicilere borçludur.

** Ortaçağ ortalarına kadar Platon'un yapıtlarından elde yalnız Timaios dialogu vardı. 12. yüzyılda Latinceye çevrilince Menon ve Phaidon dialogları da öğrenilmiş oldu.

Tanrı'nın bulunduğu uyumlu bir basamaklar ülkesidir; evrenin bütün bağlantıları insan ruhunda toplanır, düğümlenir; bu yüzden insanda bütün evreni bilmek gücü vardır. Bunlar, görülüyor ki, Platoncu olmaktan çok, yeniplatoncu anlayışlar.

Yine Floransa'daki Platon Akademisi'nden yetişip antikçağın çeşitli düşünce çığırlarını birliği olan bir dünya görüşü tasarısında toplamak ve *uzlaştırmak* isteyen ilgi çekici bir düşünür de *Giovanni Pica della Mirandola'dır* (1463-1494). Kendisi çok zengin bir prensin oğlu; iyi İbranice ve Grekçe bilirmiş; daha 24 yaşında iken ortaya atmış olduğu 900 tez üzerinde kendileriyle tartışmak üzere bütün dünya bilginlerini kendi hesabına Roma'ya çağırmaya kalkmış, Papa bu toplantıyı yasak edip onu aforoz etmiş. Onda da çeşitli öğeleri bir bütün içinde eritmek eğilimi var; bu arada Yunanlılık ile Yahudiliğin kapsayıcı bir Hıristiyan felsefesi içinde birleşebileceklerini düşünür. Mirandola'nın bu Yeni-Platonculuğun yanı sıra bir de naturalist ve positivist bir yönü var. Astrologların ileri sürdükleri gibi, yıldızların insanın alınyazısı üzerinde bilinmeyen etkileri olamaz; gerçek olan, yalnız *doğa* güçleridir; her şey doğanın ilke ve formlarına göre oluşur; insan da karakteri ile alınyazısını yıldızların şu ya da bu durumda olmalarına değil, doğal bağıntılara borçludur; üstelik insan bir de kendi alınyazısının özgür kurucusudur; o, yalnız içinde bulunduğu yüce evrenin bir yerini doldurmak için yaratılmamıştır, Tanrı'nın da bir benzeridir; kendine göre bir dünyası vardır, makrokosmos (büyük dünya) içinde bir mikrokosmos'tur (küçük dünya). Mirandola'nın bu düşüncelerinde yine tipik bir Renaissance anlayışı ile karşı karşıyayız. Artık insan bir organ değil, yasası da, ağırlık merkezi de kendisinde olan özgür küçük bir dünyadır.

Renaissance'ta Yeni-Platoncu bir kılık içinde yeniden uyanan Platon felsefesi, devrin tutumuna birçok bakımlardan uygundu. Renaissance düşüncesinin *estetik* bir niteliği vardır; bu düşünce evreni uyumlu bir bütün olarak anlamak ister. Güzel'i baş idealar arasına alan Platon felsefesi, bu bakımdan Renaissance ruhuna yakındı. Ayrıca, Yeni-Platonculuğun mistik yapısı, Renaissance'ın din duygusuna, bütün dinleri Tanrı'nın bir açılması diye anlamak istemesine de uygundu.

Yunan felsefesinde Renaissance'ta yeniden ortaya çıkan, yalnız Platonizm değildir. Bu felsefenin bütün öteki çığırları da, Renaissance'ın yeni hayat duygusu çerçevesinde yeniden doğacaklar, bu duyguya biçim vermede her birinin kendine göre bir payı olacaktır. Bunların arasında ve başında, *yeni* bir kılıkla ortaya çıkan Aristotelizmi de saymak gerekir.

ARİSTOTELİZM

Renaissance'ta Platonizme paralel olarak, onunla hemen hemen aynı zamanda, Aristoteles felsefesine de yönelinmiştir. Yeni hayat duygusuna sağlam teorik temeller arayan Renaissance'ın Aristoteles'e de dayanmak istemesi doğaldır; çünkü Aristoteles'in felsefesi, Platon felsefesinin yanında klasik antikçağın en büyük yaratılarından biriydi. Ancak, Renaissance için Aristoteles'in öteki

antik çığırlar arasında özel bir yeri vardı: Bu filozof, ortaçağın en olgun bir dönemine düşünceleriyle kılavuzluk etmiştir; Hıristiyan dogmalarını felsefe ile temellendirmeyi kendine başlıca ödev edinmiş olan Skolastik, en parlak döneminde kendisine Aristoteles felsefesini dayanak olarak almıştı; bu yüzden Aristoteles'in adı, Skolastik ile sıkı sıkıya kaynaşmıştır. İmdi, yeni bir dünya ve hayat anlayışıyla "eski"yi aşmak isteyen Renaissance ortaçağ düşüncesinin en klasik anlatımı olan Skolastik ile savaşırken, onun içinde Aristoteles'i de karşısında buluyordu. Onun için, bundan önce de söylendiği gibi, Renaissance'ın her biri bir yolda yürüyen düşünce çığırları, Aristoteles felsefesine tepkide aralarında birleşiyorlardı. Ancak, antikçağın kültür değerleri örnek ve kılavuz olarak seçilirken, Aristoteles felsefesi gibi bu çağın ortaya koyduğu çok büyük bir değere de göz yumulamazdı. Üstelik, bu felsefenin ortaçağı aşarak Renaissance yüzyılları içine kadar canlı olarak ulaşmış bir geleneği de vardı.

Renaissance Aristoteles felsefesini ele alırken, bu düşünce sistemine *kendi ölçüleriyle* uzanmıştır, yani humanist bir anlayışla bu felsefeyi yenilemiştir. Humanist tutum da, antik metinleri *orijinal şekilleriyle* yeniden ortaya koymak ister; bunun için ortaçağın bu metinlere kendi bakımından ekledikleri temizlenir; bunlarda yapmış olduğu değişiklik ve bozmalar düzeltilir; kısacası, humanist araştırmaların amacı, antik metinleri aslî şekilleriyle yeniden kurmaktır. Nitekim Renaissance'taki Aristotelizmin başında da yine humanistleri bulmaktayız. Bunlar, Aristoteles'in öğretisini Skolastiğin eklemelerinden temizlemeye çalışan bilginlerdir. Aristoteles felsefesini orijinal biçiminden uzaklaştıran bu eklemeler, önce Hıristiyan felsefesi içinde, sonra da 14. yüzyılda tanışılan Arap düşünürlerinin yorum ve açıklamaları benimsenerek yapılmıştı. Humanistler Aristoteles'in yapıtlarını asıllarındaki biçimlerine yaklaştırmak işi yanında, Skolastiğin yavan okul dilini beğenmediklerinden, düşüncelerini, Renaissance'ta sık sık rastlanan bir *estetik* eğilime uyarak, güzel bir dille anlatırlar.

Renaissance'ta Aristoteles felsefesi ile uğraşan humanistlerin başında *Theodorus Gaza* (ölümü 1478) adında Bizanslı bir bilgin vardır. Platonizmin İtalya topraklarındaki gelişmesini Bizanslı bilginlerin başlattığını görmüştük. Aristotelizmin başlamasında da yine Bizanslı bir bilginin rolü olduğunu görüyoruz*. İtalya'da Gaza, Aristoteles ile Theophrastos'un (Aristoteles'in en değerli öğrencisi) doğa konusundaki yapıtlarını humanist bir anlayışla yeni baştan çevirmiş ve etrafına bu yönde çalışmak isteyen pek çok öğrenci toplamıştır.

* Renaissance'ı, yıkılan Bizans'tan İtalya'ya kaçan bilginlerin başlattığı ileri sürülür. Oysa, İtalya'da antik geleneklerin yenilenmeye başlanması, yani Renaissance'ın temellerinin kurulmaya girişilmesi, 1554 yılından önceye düşer. Nitekim Renaissance Platonizmini başlatan, sonra bu çığırın sistemli çalışmalarına merkezlik edecek Floransa'daki Platon Akademisi'ni kuranlardan biri olan Plethon ile öğrencisi Bessarion, 1438 yılında buraya gelip yerleşmişlerdir. Aristotelizmi başlatmış olan Gaza da Bizans ülkesinden (memleketi Selânik'ten) 1430 yılında İtalya'ya gelmiş, sonra burada kalmıştır. Buna göre, daha İstanbul düşmeden önce İtalya'da humanist çalışmalar başlamış bulunuyordu. Bizans'ın yıkılması, dolayısıyla çok sayıda Bizanslı bilginin İtalya'ya gelmesi, kökleri 14. yüzyıla uzanan ve kendisi artık ortada olan bir akımı beslemiş, hızlanmasında rolü olmuştur, denilebilir.

Bunların arasında, sonra Almanya'daki humanist çalışmalar üzerinde büyük etkisi olacak *Rudolf Agricola* ile Paris Üniversitesi'nin ilerideki büyük humanisti *Jacques Lefèvre* (Jacobus Faber) de var.

Renaissance'taki Aristotelizmin, Platonizmde olduğu gibi, kendi içinde bir birliği yoktur: Platon felsefesi üzerindeki çalışmaların merkezi Floransa Akademisi idi; bu akademinin çatısı altında toplanmış olan Platon hayranları, onun öğretisini aslındaki formu ile kavramaya çalışıyorlardı; Ficinus'un çevirisi de bunu sağlamıştı. Buna karşılık, Renaissance Aristotelizminin içinde, Aristoteles felsefesinin gerçek formuna varmak isteyen *humanistler* yanında, bu felsefenin büyük yorum ve açıklamalarını kendilerine çıkış noktası yapan iki akımda bulmaktayız; bunlardan biri *İbni Rüşdçüler* (Averroeistler), öteki de *Alexandristlerdir.* İbni Rüşdçüler Aristoteles'in felsefesini anlayışlarında, İslâm Ortaçağının en büyük düşünürlerinden biri olan ve Aristoteles'i yorumlarken pek çok Yeni-Platoncu öğeler karıştırmış olan İbni Rüşd'ün (Averroes) açıklamalarına bağlanıyorlardı. Alexandristler ise, antikçağ sonlarının büyük Aristoteles yorumcusu Aphrodisiaslı Alexandros'a dayanıyorlardı. Bir yandan humanist Aristotelesçiler, Aristoteles'in bu ikinci elden devşirilmesine karşı savaşırken, Averroeistler ile Alexandristler de kendi aralarında çarpışıyorlardı; böylece, Renaissance'ın Aristotelizmi kendi içinde parçalanmış durumdaydı.

Aristoteles felsefesini doğrudan doğruya kaynağından değil de, yorumlarından ele alan Averroeistler ile Alexandristler, yine de anlayış ve ruhça Renaissance düşünürleri sayılabilir; çünkü aralarındaki tartışmada ortaçağın dine bağlı dünya görüşünü aşıp Renaissance'ın özgür düşüncesine çok yaklaşıyorlar. Bunu, bu iki Aristotelesçi çığır arasında geçen "ruhun ölümsüzlüğü" konusundaki ünlü bir tartışmada açık olarak görebiliyoruz. İkisi de daha baştan şu anlayışta birleşir: Hıristiyan dogmasının ileri sürdüğü gibi, bireysel ruh ölümsüz olamaz. Burada Hıristiyanlığın baş dogmalarından biri reddedilmektedir. İnsanın asıl hayatını öbürdünyada bile düşünen, bu yüzden "budünya"yı "öbürdünya"ya yalnız bir hazırlık, bir geçit olarak anlayan Hıristiyanlık için, bireyin bedeni öldükten sonra ruhunun yaşamaya devam etmesi, ana-koşullardan biridir; yoksa "öbürdünya" diye bir şey olmazdı. İşte Averroeistler ile Alexandristler, şimdi elbirliği ile bu dogmayı yıkmaktadır. Bu da onların tam Renaissance düşünürleri olduklarını gösterir. Yalnız, bu arada, Aristoteles'i anlayışlarına pek çok da Yeni-Platoncu öğeler karıştırmış olan Averroeistler, bireyin ruhunun akıllı bir yönü olduğunu, bunun ölümden sonra evrensel akla geri döneceğini ileri sürerler. Alexandristler ise naturalisttirler; ruhun bu yönünün de ölümsüz olabileceğini kabul etmezler.

Renaissance'ta Platonizmin merkezi Floransa idi; Aristotelizminki ise *Padua*'dır. Buranın üniversitesi daha 14. yüzyıldan beri İbni Rüşdçülüğün merkezi idi. Asıl Renaissance yüzyıllarında, İbni Rüşdçülüğe karşı olanlar da, Aristoteles'in gerçek öğretisine ulaşmak isteyenler de, yani bütün kadro, burada toplanmıştı.

Renaissance'taki Aristotelesçilerin en büyüğü, *Pietro Pomponazzi* (Petrus Pomponatius) (1462-1524)dir. Pedua, Ferrara, Bologna üniversitelerinde profesörlük yapan Pomponazzi, yukarıda sözü geçen ruhun ölümsüzlüğü tar-

tışmasında naturalist-materialist bir görüşü savunmuştur. Bu arada, aklın bulduğu ile dinin öğrettiği ayrı ayrı doğrulardır, birine göre doğru olabilen ötekine göre yanlış olabilir diyen "çifte doğruluk" öğretisine sığınmışsa da, yine Kilisenin aforozundan kurtulamamıştır.

Demek ki ister humanist, ister Averroist ya da Alexandrist olsun, Renaissance'ın Aristotelizmi bu çağın tutumuna uygundur; çünkü bunların hepsinin amacı, Skolastik olmayan bir Aristoteles'in de olduğunu göstermek; öğretisini gerçek biçimiyle ortaya çıkarmak ya da, hiç olmazsa, bu öğretiye dinin baskısından bağımsız olarak dayanmaktır. Bütün bunlar da, Renaissance için tipik olan davranışlardır.

Renaissance'ta yeniden doğan antik çığırlardan geri kalanlarına kısaca dokunalım:

Humanist araştırmalar çerçevesinde ilkin Petrarca'da daha çok Roma Stoasına bağlı olarak canlandığını gördüğümüz *stoisizm*, bundan sonra *popüler* bir felsefe olarak çok yayılmış, başlıca da ahlak-siyaset alanında verimli etkileri dokunmuştur. En sonunda *Justus Lipsius* (Joest Lips) ile *Scioppius* (Caspar Schoppe) bu popüler akıma sistematik bir nitelik kazandırmışlardır.

ATOMİZM

Renaissance'ta yeniden ortada görünen antik düşünce gelenekleri arasında *atomculuk* da var. Ancak humanist araştırmalar önce Epikuros'u ortaya çıkardıklarından, Renaissance'ın atomizmi, bu öğretinin asıl kaynağı olan Abdera Okuluna (Leukippos ile Demokritos'a) değil de, başlıca Epikuros'ta almış olduğu şekle bağlanmıştır. Esasen humanistler kendisini ortaya çıkarmadan önce de Epikureizm büsbütün ölmüş değildi; ortaçağın yakından bildiği Lucretius ve Cicero'nun aracılığıyla bu çağ boyunca da canlı kalmıştı. Yalnız, Ortaçağ Epikuros'u pek tekyanlı olarak değerlendiriyordu; bu çağda Epikurosçu demek, pagan, putatapar, doğru yoldan sapmış demekti; bu öğretide ortaçağ yalnız maddi hazzı en büyük değer diye sunan, hayatın yüksek değerlerine hiç aldırmayıp insana yalnız dünyanın tadını çıkarmasını, gününü gün etmesini öğütleyen, ona zevk almanın ince bir hesabını öğreten bir felsefeyi buluyordu. İşte ortaçağın bu dar anlayışını aşarak Epikurosçuluğu da tam ve özgür kadrosu ile ortaya koyan yine Renaissance felsefesi olmuştur.

Bu bakımdan en büyük hizmeti de, Renaissance sonlarında yetişen bir Fransız düşünürü, *Pierre Gassend* (Petrus Gassendi) (1592-1655) görmüştür. O, Epikurosçuluğu, her şeyden önce, geniş aydın çevrelerin malı yapmıştır; bu öğretinin yüzyıllar boyunca uğradığı bozulmaları ve aslından ayrılmaları düzeltip temizlemiş, kısaca, Renaissance'ta her yanda yapılan bir işi gerçekleştirmiştir: Epikuros felsefesinin teorik kadrosunu orijinal formu ile belirtmiştir. Böylece yeniden canlanan atomcu felsefe, Renaissance'ın birçok görüşleri gibi, Ortaçağ Skolastiğine büsbütün aykırıdır. Aristotelesçi Skolastik doğayı bir *organizma* diye anlıyordu; oysa atomculuğun getirdiği, tam tersine, *mekanist*, yani doğa gerçeğini atomlarda ve bunların hareketlerinde bulan bir anlayıştı.

ŞÜPHECİLİK

Antik geleneklerden bir başkasının, şüpheciliğin, Renaissance'ta Fransız düşünürü Montaigne'de çok ince bir temsilci bulduğu bundan önce söylendiydi. Renaissance sonlarında yetişen Montaigne, *yeni otoritelere* karşı bir tepki olarak da anlaşılabilir; artık olgunlaşan Renaissance düşüncesi, onda kendi kendini eleştirmeye geçmektedir. Onun "Denemeler"de parlak bir şekilde dile getirilen insan yaşamının özü ile ilgili derin sezgileri, şüpheciliği, Renaissance sonlarının buna esasen elverişli olan havası içinde, iyice yaymıştır. Dört elle sarılınan bilimden şüphe, üstelik *inana da açık kapı* bıraktığından, yayılmaya pek elverişli idi. Montaigne'in daha çok serbest bir biçimde, edebi bir kılığa büründürerek anlattığı, şüpheciliğe, sonra *Pierre Charron* ile *François Sanchez* sistemli ve kapalı bir biçim kazandıracaklardır.

Görülüyor ki, antikçağın çok renkli düşünce tablosu, Renaissance'ta hemen hemen tam kadrosu ile yeniden canlanmıştır. Ancak şunu bir daha belirtelim: Renaissance, hiçbir zaman klasik ilkçağ düşüncesinin yalnız bir yenilenmesi değildir; o, görüş ve tutumu *büsbütün yeni* olan bir hayat, kendisine öteki çağlarda rastlanmayan yepyeni bir insan da getirmiştir. Yeni bir dünya görüşünü oluşturmada antik geleneklere bağlanmak, ilk ve zorunlu olan bir destekti; genç ve görgüsüz olan Renaissance düşüncesi ilkin "Eskiler"in büyük okulunda yetişmek zorunda idi. Yalnız eskileri bir taklit olmayan bu düşünce, bunlardan öğrendiklerini gittikçe daha iyi özümseyerek, hep kendisinin olan yeni bilgilere varmaya çalışmıştır. Kendisinin olan "yeni"yi Renaissance insanı, önce kendi *içinde* aramış ve gördüğümüz gibi, yeni bir insan anlayışını ortaya koymuştur; sonra da "yeni"yi kendi dışında, *doğada* aramış, bundan da Renaissance'ın en büyük başarılarından olan ve bugünkü doğa bilimimizin temelini kuran bir doğa görüşü doğmuştur. Demek ki, başlangıçta eskilere bağlı kalan Renaissance felsefesi, gelişmesinin boyunda, insanın hem iç hem dış dünyası bakımından, yavaş yavaş kendi yolunu bulacaktır.

RENAİSSANCE'IN DİN ANLAYIŞI

REFORMATİON

İnsanın kendi iç-dünyasında "yeni"yi arayan Renaissance felsefesi, yeni bir insan anlayışı yanında yeni bir *din,* yeni bir *hukuk* ve devlet anlayışı da getirmiştir. Yeni din anlayışı da, en başta, *Reformation* (ya da Reform) denilen büyük din akımında kendini gerçekleştirmiştir. Reformation, antik felsefe geleneklerinin yeniden doğması yanında, Renaissance'ın en büyük olaylarından biridir. Hatta bazı kültür tarihçileri, Renaissance'ın bu din akımı yüzünden doğmuş olduğunu bile ileri sürmüşlerdir. Bu sav aşırı, çünkü Renaissance yeni bir hayat duygusunun doğmasıdır, yeni bir din anlayışını dile getiren Reformation da bu duygunun bir ürünüdür, onun çerçevesinde önemli bir yeri olan bir

olaydır. Reformation'un bir Renaissance fenomeni olduğunu ilk bakışta şunlardan anlayabiliriz: Onda da Ortaçağ Kilisesine, bu Kilisenin resmi felsefesi olan Skolastiğe karşı bir tepki var: Eski kiliseyi aşıp "yeni" bir kilise getirmek ister; onda da "asla", yani ilk Hıristiyanlığa dönmek isteyişini buluruz, bunun içinde Ortaçağ Kilisesinin bozup değiştirdiği Hıristiyan inançlarını orijinal biçimleriyle yeniden kurmaya çalışır; o da antik düşünürlerin düşüncelerini kaynaktan devşirmek ister, bundan dolayı da bunları ortaçağın eklentilerinden temizlemeye çalışır.

Reformation'un getirdiği yeni din anlayışına geçmeden önce, bu akımın *tarihi* üzerine birkaç söz: Hıristiyanlık dünyasında Katoliklik ile Ortodoksluk yanında üçüncü büyük ayrılık olan Protestanlığı yaratacak süreci Alman rahibi *Martin Luther* (1483-1576) başlatmıştır. Reformation'un başlamasının dış nedeni, Luther'in 1517 yılında Wittenberg Kilisesinin kapısına astığı ünlü 95 tezidir. Bu tezlerinde Luther, Katolik Kilisesinin bir sapıtmasını, para karşılığında günah bağışlama belgeleri satmasını şiddetle yeriyordu. Böyle bir yergi ile başlayan bu din akımı, sonra hemen bütün Avrupa'yı bir yıkıntıya çeviren Otuz Yıl Savaşlarını doğuracaktır. Luther'in attığı bu adım, zaten ağzına kadar dolu olan bir bardağı taşıran son damla olmuştur. Çünkü o sıralarda Katolik Kilisesine karşı genel bir hoşnutsuzluk her yanı kaplamış bulunuyordu; Kilise, artık gerçek bir inanın temsilcisi sayılmıyordu; Katolik Kilisesi o arada pek çok dışlaşmış, bozulmuş, pek çok dünya ve politika işleri ile uğraşır olmuştu. İşte bu yüzden, özellikle dinde tesellilerini arayan alt tabakalarda belirsiz bir özleyiş belirmişti; Kilisenin bu soysuzlaşmış haliyle aracılığı yapamadığına inanılıyordu, onun için de inanın sağladığı avuncu insan *kendisinde* aramaya, bunu kendi başına bulmaya girişmişti. Bu belli belirsiz özleyişi de, en başta, ortaçağ'dan geçip Reformation'un başladığı günlere çok canlı olarak ulaşan *mistik görüşler* destekleyip beslemişlerdir. Kiliseden umudunu kesip kendi içine dönen bir din davranışının mistisizme dayanmak istemesi de doğaldır; çünkü mistisizm, ilkesi bakımından bir iç dindarlığı, bir gönül dindarlığıdır.

Sözü edilen gelişme, hiçbir Avrupa ülkesinde, *Almanya*'daki geniş ölçüsü ile kendini göstermemiştir. Üstelik, bu ülkede daha Reformation başlamadan önce de, Alman mistiklerinin düşünceleri sessizce gönülleri kaplamış bulunuyordu. Nitekim sonra Reformation da, hiç olmazsa başlangıçta, bütün hızını bu mistisizmden alacak, başlıca düşüncelerini bu kaynaktan devşirecektir; onun için Reformation'un başlıca kaynağı *Alman mistisizmidir* denilebilir. Bu mistisizmin kökleri de ortaçağdadır ve bütün öteki mistik çığırlar gibi, onun da kaynağı *Yeni-Platonculuktur.* Evrenin, içindeki bütün varolanlarla birlikte, Tek Varlığın özünden fışkırmış olduğu (emanatio) tasavvuru, Yeni-Platonculuğun ana görüşüdür. İnsan da Tanrı'nın özünden türemiştir, onunla aynı özdendir, dolayısıyla insan Tanrı'yı *kendisinde* bulabilir. Her türlü mistiğin temeli olan bu öğreti, daha pek erkenden Hıristiyanlığa da sokulmuş, bütün ortaçağ boyunca canlı kalmış, Skolastiğin yanı sıra kimi vakit açık, kimi vakit de kapalı ve gizli bir akım olarak sürüp gitmişti. Tanrı'yı doğrudan doğruya kendi içinde aradığı için Kilise'nin aracılığını reddeden bu gönül dindarlığı,

zaman zaman Hıristiyan dogmasının sınırlarını aşan coşkunluk ve taşkınlıkları yüzünden kovuşturmaya uğramış, şurada burada ancak yeraltı akımı olarak yaşayabilmişti.

Ortaçağ sonlarına doğru Alman mistisizmine en güzel anlatımını *Meister Eckhart* (ya da Eckehart) (Doğumu 1260 yılı sıralarında, ölümü 1327) vermiştir. Ona göre, Hıristiyan dininin doğruları, Skolastiğin bilimleştirmiş olduğu dogmalarda değil, inanan gönüllerin derinliklerinde yatar; salt doğruluk insanın kendisindedir, Kilisenin dogmaları ile törenlerinde değildir. Bilmek, bilen ile bilinenin özce bir-olmalarıdır; bilginlerin en yükseği olan Tanrı'yı bilme, evrenin bu özü ile ruhun birleşmesidir; insan Tanrı'yı Tanrı kendisinde, kendi içinde ise bilebilir. Tanrı ile insanın özdeşliğine dayanan bu bilgi anlayışında insan bir "Küçük Tanrı" (Mikrotheos)dır, bundan dolayı bütün bilmeceler insanda çözülebilir; ruh, Tanrı'yı bildiği ölçüde Tanrı'dır, Tanrı olduğu ölçüde de Tanrı'yı bilir. Ancak, ruhun metafizik yapısında saklı olan bu bilgi, bir düşünce bilgisi, bilginlerin bilgisi değildir; bu anlatılmaz bir *görü (intuitio)* dür, bizim kendimizde Tanrı'yı görmemizdir, Tanrı'nın bizim içimizde kendi kendisini görmesidir. Bir "Küçük Tanrı" olan insan, Tanrı'dan daha çok bir şey olmak isterse, Tanrı'dan, bütün varlıkların bu ana-özünden kopar; insanın "günah yüzünden *düşmesi*" bundan olmuştur; onun için insan benliğinden geçmelidir, kişiliğini Tanrı'da eritmelidir, bireyliğini ortadan kaldırmalıdır.

İşte bu *idealist pantheizm,* yani Tanrı'nın ideal bir varlık olarak bütün varolanlara yayılmış bulunduğu düşüncesi, dışdünyayı içdünyaya çeviren, Tanrı'yı bir iç görüde kavrayan (contemplatio) bu anlayış, Alman mistisizminin anaözelliğidir. Her türlü mistisizmde de bulunabilen bu görüşlere Meister Eckhart anlamı olan bir bağlantı kazandırmış, böylece onların geniş ölçüde yayılmalarını sağlamıştır. Onun en büyük hizmeti, mistik öğretinin özünü halk bilincine kadar indirip yerleştirmiş ve bir de yüksek düşünceler için çok yerinde Almanca sözcükler bulmuş olmasıdır. Almanca felsefe terimlerinin babası Meister Eckhart'tır denilebilir. Onun daha çok kontemplatif olan, kurtuluşu ruhun Tanrı ile birleşmesinde arayan mistisizmi, onun yolundan gidenler tarafından zamanla *pratik* bir mistisizme çevrilmiştir; bunlar, artık ruhu gerçekten de kurtuluşa ulaştıracak pratik yolu aramışlar, bunun için bir kurallar sistemi, bir teknik geliştirmeye uğraşmışlardır; kurtulmak isteyen, yalnız Tanrı'yı kendi içinde görmekle yetinmeyecek, istek ve iştahlarından da geçecek, alçakgönüllü olacak, din ve ahlak işlerinde sessiz bir gönültokluğu ile çalışacak vb.

Din tarihinde mistisizmin, hep sosyal tedirginliklerle sıkı bir ilgi halinde ortaya çıktığı söylenebilir. Nerede sosyal koşulların bozukluğundan bir tiksinti varsa, orada, özellikle geniş halk tabakalarında, bir içe-kapanma, kurtuluşu iç'te arama eğilimini buluruz. İşte ortaçağ sonlarındaki bu sözü edilen mistisizm de, saf bir dindarlığı arayan, Kilisenin kaskatı kesilmiş tutumunu hor görerek bir reformu özleyen bir akım olarak geniş halk tabakaları arasında yayılıp, sonra içinden Reformation'un doğacağı o dinsel kaynaşmayı yaratmıştır. Martin Luther'in Katolik Kilisesinin bozuk düzenine karşı *protestosu,* bu

protestonun yarattığı *Protestanlık*, oluşmasına mistisizmin önayak olduğu böyle bir ortam içinde doğmuştur. Luther, hazır olan mistik halk bilincine *devrimci* adımı attırmıştır, uzun zamandan beri varolan bir gereksinme için uygun sözü bulmuştur. 1517 yılında Wittenberg Kilisesinin kapısına astığı tezlerin büyük bir halk kımıldanışına yol açması bu yüzdendir.

REFORMATİON

Reformation adını alan ve Ortaçağ Katolik Kilisesinin donmuşluk ve bozulmuşluğuna karşı bir tepkiyi dile getiren Renaissance çerçevesindeki bu büyük din akımı, görüldüğü gibi, başlıca mistisizm kaynağından beslenmiştir. Ancak, göreceğiz ki, Reformation bir *din öğretisi* ve *kilise örgütü* olarak gelişirken, ilk görüşlerini devşirdiği bu köke bağlı kalamamış, ondan boyuna uzaklaşmıştır. Mistisizm, ilkesi gereği, sınırları kesin olarak belirtilmiş bir dogmaya bağlanamaz; o, bir gönül dindarlığıdır; Tanrısal açılmanın (vahyin) Kutsal Kitap'taki şeklinden çok, bu açılmanın (revelatio) insanın kendi içinde doğrudan doğruya doğmasına değer verir. Ayrıca mistisizm, yine ilkesi gereği, bir kilise örgütünün insan ile Tanrı arasında aracılığını da reddeder. Ona göre dışarıdaki kiliseye, görünen kiliseye gerek yoktur; her insan kendi kendisinin rahibidir; herkes Tanrı'yı doğrudan doğruya, araçsız olarak kendi içinde bulabilir. Reformation, daha doğrusu, onun başlıca bir görünüşü olan Protestanlık, yeni bir kilise kurmak ve bu kilisenin dayanacağı teorik temelleri geliştirmekle, mistisizmin bu ana-görüşünden, doğallıkla, uzaklaşmıştır.

Protestanlığın, getirdiği yeni din görüşünü bir *öğreti olarak* nasıl formüllediğini – felsefe bakımından bizi ilgilendirdiği ölçüde – görelim*. Luther başlangıçta, başlattığı akımın ana-kökü olan mistisizme bağlı kalmış, dini, mistikler gibi, bir gönül işi diye anlamıştır. Bu sıralarda örnek olarak aldığı, *ilk Hıristiyanlığın din* anlayışıdır. Onun istediği, tıpkı ilk Hıristiyanların gerçekleştirdiği gibi, içli bir inanmadan doğmuş, uzun uzun örgütü, törenleri ve rahipleri olmayan sade, sessiz bir dindarlıktır. Bundan dolayıdır ki, Luther başlangıçta "Yeni inancın" bilime dayatılmasına, felsefe ile temellendirilmesine şiddetle karşı gelmiştir. Hıristiyan dogmasının Aristoteles felsefesi ile işlenmesi olan Skolastiği "Papacıların bir sapıtması" sayıyordu; humanistlerin Aristo-

* Reformation denilince, *geniş* anlamıyla, din hayatının yeni baştan düzenlenmesi (reform) da anlaşılabilir. Geniş anlamında bu deyim, ta 17. yüzyılın içerlerine kadar uzanan çeşitli din akımlarını da içine alabilir. Bunların arasında, Katolik Kilisesinin kendisine yapılan tepki yüzünden kendine yeni bir düzen vermek gereksinmesiyle giriştiği *Karşı-Reformation* da vardır. Ayrıca, Luther'in Protestanlığı da sadece Almanya sınırları içinde kalmamış, başka memleketlere de yayılarak aslından az ya da çok ayrılan formlar almıştır. Örneğin İsviçre'de *Zwingli* ve özellikle de *Calvin* ile başlıbaşına bir mezhep olmuştur. Sonra İngiltere'de yayılan Calvinizm, burada, Protestanlığın bir şekli olan Anglicanizmi ortaya koymuştur. Biz burada, Reformation adını alan bu hareketi bütünü ile gözden geçirmeyecek, yalnız bu akımı başlatmış olan Martin Luther'in eserinin – dar anlamıyla *Lutherizmin* – *teorik* yönünü ana çizgileriyle göstermekle yetineceğiz.

telizmini de, paganların, putataparların bir işi diye anlıyordu. Hıristiyanlık uzun yüzyılların biriktirdiği eklentilerden temizlenecek, bu dinin arınmış ilk şekline dönülecekti. (Luther'de de bulduğumuz bu "orijinal forma dönüş"ün, bütün Renaissance'ın bir özelliği olduğunu biliyoruz.)

Ancak, Luther zamanla bu ilk görüşlerinden uzaklaşmak zorunda kalmıştır. Çünkü yeni inancı ayakta tutabilmek için, gerçek dünyada *örgütlenmek de* gerekiyordu; Katoliklik ile savaşta onun karşısına sağlam bir öğreti ile çıkmak yanında, yeni inanca bağlananların kendilerini savunmaları için aralarında derlenip toparlanmaları da gerekliydi. Bunun için de, Luther'in istediği gibi, yalnız inan ile yetinilemezdi, yalnız gönüllerin değil, kafaların da kazanılması gerekti; bu da, Luther'in başlangıçlarda "Şeytanın yaltağı" dediği aklı yardıma çağırmadan olamazdı*. Böylece, Reformation'da bulduğumuz, bu akımın ilkesi gereği olan bir eğilim, "kilise ile ilgiyi kesmeyi istemek" gerçekleşememiş, yarı yolda kalmış, bu yeni din hareketi de kendine göre bir kilise kurmaya başlamıştır. Bir örgüt olarak belirmeye başlayan Protestanlık, önce, dini bakımdan kendisine bir *tarihi temel* aramış, bunu da İznik Konsili'nin saptamış olduğu İncil metninde bulmuştur. Kutsal Kitabın bu metni, yeni inanç için artık bir *otoritedir;* burada sağlam bir şekilde formüllenmiş olan vahiy doğrularına hiçbir şekilde dokunulmaz. (Oysa mistik "Kitap"a, kitaptaki "söz"e hiçbir zaman kayıtsız şartsız bağlanmaz; o, dinin doğru'larını belli bir tarih anında yazılmış olan sözlerde değil, kendi içinde, bir iç-görü ile kavranan sübjektif vahiyde bulmaya çalışır.) İşte Protestanlık Kutsal Kitabı dokunulmaz bir temel, *objektif* vahyin yorumlanmaz bir dayanağı olarak almakla, kendini mistisizmden uzaklaştıran ilk kesin adımı atmıştır. Nitekim sonraları, Reformation'un yol açtığı karışıklıklar içinde kendi adına yapılan mistik taşkınlıkları, Protestan Kilisesi hep bu kesin sınırlı tarihi temel ile frenleyecektir.

Protestanlık, tarihi temelini böylece belirttikten sonra, öğretisini buna dayatıp formüllemeye çalışmıştır. Bu formülleme işi için bir felsefe gerekti. Gerçi Martin Luther büyük bir devrimi başlatacak ruh gücüne sahip olan bir kimse idi, ama bir filozof değildi. Ona bu işte, kendisine pek içten bağlı olan müridi *Melanchton* (1497-1565) yardım etmiştir. Ancak, Melanchton da özgün bir filozof değildi; daha çok, sağlam bir humanist eğitimle yetişmiş bir bilgindi. O da öz bakımından bir yenilik getirememiş, ancak yeni inancın öğretisini destekleyen ideleri temiz ve titiz bir biçimde işlemiştir. Protestanlık bu ideleri, hasmı Skolastik gibi, yine *Aristoteles felsefesinde* bulmuştur. İstenilen yepyeni bir felsefe bulunamayınca, yine antikçağa başvurmak zorunda kalınmış, burada da Aristoteles felsefesinden başkasına dayanılamayacağı anlaşılmıştır. Bununla da Aristoteles felsefesi, din tarihinde bir defa daha yeni bir inanca destek oluyordu. Melanchton'un Protestan öğretisini işleyip desteklemek için ele aldığı Aristoteles felsefesi de, bir yandan Renaissance'ın Aristotelizmidir, yani bu felsefenin gerçek görünüşüne yaklaşmak isteyen Aristote-

* Bu durumu ilk Hıristiyanlıkta da buluruz. Başlarda yalnız inanmaktan ileri geçmek istemeyen Hıristiyanlık, sonra bir dinin yalnız inançta durup kalamayacağını anlayıp kendini örgütlendirmiş, dolayısıyla da öğretisini akla ve felsefeye dayanarak formüllemek zorunda kalmıştır.

lizmdir, öbür yandan da Skolastiğin Aristotelizmidir. Aristoteles felsefesinde olduğu gibi, Protestan öğretisinde de bilginin kaynakları akıl ile deneydir. Ancak, bu bilgi Kutsal Kitaba aykırı ise, Kitabın dediği ölçü olur. Bir de Melanchton'da teorik felsefeden çok ethik ağır basar, çünkü bu alanda Tanrı'nın buyrukları doğrudan doğruya dile gelir; bu yüzden Melanchton Tanrı'nın varlığını, akıldan değil *vicdandan* türetmeye çalışır. Böylece, mistisizm ile başlayan Protestanlığın, dönüp dolaşıp sonunda kendine göre bir Skolastiğe vardığını görüyoruz. Bu yeni Skolastik, zamanla Katolik Skolastiğinin bir başka örneği olacak, onun gibi donup katılaşacaktır.

Protestanlığın bir mezhep ve kilise olarak vardığı bu din görüşünün katılığına tepki yapan yine *mistisizm* olmuştur. Resmi Protestan Skolastiğine rağmen, bu mezhebin ana-özelliğine, yani insanı Tanrı ile doğrudan doğruya karşı karşıya bırakan kişisel dindarlığa bağlı kalmak eğilimi, hiçbir zaman ortadan çekilmemişti. Bu eğilim, hep Tanrı sözünü tekel altına almak isteyenlerle şiddetle savaşmış, "dış kilise" yerine insanın gönlünde barınan bir "iç kilise"nin gerektiğini savunmuş, dindeki bütün dış şekillerin kaldırılması lüzumunu ileri sürmüştür. Protestanlık inançlarını formülleyip kültüne de bir form kazandırdıktan sonra, bu gibi sınırlamalara ilkece karşı olan mistisizmi mezhep çerçevesinden atmıştır. Ama mistisizm, eskiden olduğu gibi, yine halk arasında yaşamaya devam edip, derinden derine sessizce gelişmiştir; Renaissance ile humanizmin bireyliği belirtmek isteyen hayat duygusu da, her türlü otoriteden, bütün mezhep darlıklarından kendini kurtarmak isteyen bu kişisel dindarlık anlayışını ayrıca beslemiştir.

Renaissance yüzyıllarında özellikle Almanya'da bulduğumuz bu mistik akım, yalnız halk arasında kalmamış, bir sıra düşünürde kendini orijinal bir *felsefe* olarak da göstermiştir. Bu mistik felsefeyi geliştirenlerin başında, sırasıyla *Sebastian Franck* (1499-1542), *Valentin Weigel* (1533-1588) ve *Jacob Böhme* (1575-1642) vardır. Bunlardan ilk ikisi, başlıca, Ortaçağın Alman mistiği Meister Eckhart'ın izi üzerinde yürürler; üçüncüsünde, Jacob Böhme'de ise, mistisizm, büyük olduğu kadar orijinal de olan bir sistem niteliği kazanmıştır. *Jacob Böhme* de, Meister Eckhart gibi, bütün varlığın özünü Tanrı'da bulur: Tanrı her şeyin ilk temelidir, ilk birliğidir. Ancak, ona göre, bu ilk-özün ana özelliği, baştan aşağı bir isteme, bir *istenç* olmasıdır. Sonsuz olan oluşu başlatan bu istemedir; başlangıçtaki "hiç"ten bu evreni bu isteme doğurtmuştur; bir gelişme olan evren süreci, Tanrılığın kendisini doğurmasının anlarıdır; bu süreç sonsuzdur; varlığın her anı, Tanrılığın kendisini bir gerçekleştirmesini karşılar. Böhme'nin bütün istediği: Tanrılığın bu ilk doğurma anına kadar sokulup buradan evren dramını oluşturan güçleri kavramaktır. Ona göre, Tanrı'nın bu kendi kendini geliştirme sürecinde "kötü" de zorunlu bir etken olarak yer almıştır; Tanrı'nın özünde "kötü" yerleşik olmasaydı, Tanrı'nın kendini de, evreni de oluşturması gerçekleşemezdi; bundan dolayı her varolan zorunlukla iyi ve kötüdür; "iyi"nin ne olduğunu anlamak için, "kötü"nün olması, "kötü"nün üzüntü ve sıkıntısının yaşanması gerektir. Jacob Böhme'nin mistisizmi, *dinamik-voluntarist* bir Tanrı ve dünya anlayışına dayanmaktadır. Onun öğretisinde Tanrı, duran, öncesiz-sonrasız bir varlık ola-

rak değil, bir istenç, dalgalanan, kendini biteviye yaratan bir hayat olarak kavranır. Tanrı *insanda* kendini açar, insan dolayısıyla kendine döner; O, kendi kendini bulmak, kendini bilmek için evren ve insan olur*. Jacob Böhme'nin bu voluntarist mistiği, yeni bir kültür yaratmak isteyen Renaissance'ın dinamizmine de pek uygundur.

"DOĞAL DİN" AKIMI

Renaissance'ın mistisizmi, insanın Tanrısal doğrulara kendi başına varabileceğini düşünmekle, bu doğrular uğruna aralarında savaşan mezheplerin aykırılık ve kavgalarının *üstünde* kalıyordu. Renaissance'ta böyle mezhepler üstünde ve dışında bir tutumu olan yalnız mistisizm değildir, onun yanında bir de din doğrularının kökünü *akılda* bulan ya da bu doğruların, hangi din ve mezhepte olurlarsa olsunlar, ancak akılla uzlaşabilenlerini kabul eden din anlayışları da var. *Laelius Socinus* (1525-1562) adlı bir İtalyanın kurduğu *Socianizm* denilen tarikat bunlardan biridir. Bu tarikat Hıristiyan öğretisini rationalist bir görüşle temellendirmeye çalışır, bunun için de vahyin yalnız aklın uzlaşıp doğru bulduğu yönlerini benimser, bütün metafizik sırları (mysterium) ile akıl ve doğaya aykırı öğelerini ayıklayıp dışarıda bırakır.

Her türlü dış formdan ve gelenekten – yani ortadaki tarihi dinlerden – *bağımsız* olan, insanın doğasında yerleşik bulunan bir dinin, özellikle Renaissance sonlarında arandığını görürüz. Bu akıma "doğal din" ya da "akıl dini" akımı denir. Kökleri yine antikçağda, *Stoa felsefesinde* bulunan bu anlayışa göre, din Tanrı'nın bir açılmasının (vahyin) değil, aklın ürünüdür. Stoa felsefesinde "doğa" ile "akıl" da aynı anlama gelirler: Doğa içinde evrensel akıl egemendir; insan da "doğa"nın bir parçası olduğundan, onun doğasının yapısı da akıldır. Dolayısıyla, Stoalılar ile onların yolunda yürüyenler "doğa" ya da "doğal ışık" (lumen naturale) deyince hep aklı anlarlar. Buna göre, "doğal din" demek, "akıl dini", aklın bulunduğu, *aklın ışığı* ile varılan bir din demektir.

Bu doğrultudaki bir din anlayışının Renaissance sonlarında yetişmiş iki tipik düşünüründen biri Fransız *Jean Bodin* (1530-1597), öteki de İngiliz *Herbert of Cherbury*'dir (1581-1648).

"Yedilerin Konuşması" ("Collogium heptaplomares") adlı yapıtında *Bodin*, her biri bir başka dinden olan yedi kişiyi aralarında konuşturup onları şu sonuçlara vardırır: Dinlerden her biri ancak *relatif* olarak doğrudur; kurtuluş ile mutluluğa erişmek için yalnız akıl ve doğa yasası bol bol yetişir; onun için ne Pagan dinlerin ne de Kitap (vahiy) dinlerinin bir sürü yasasına gerek vardır; bütün dinler, doğal olan ve her insanda baştan beri bulunan *tek bir* dinin çocuklarıdır; bu doğal dinin baş düşünceleri de şunlardır: Tanrı'nın

---

* Bundan sonraki Alman felsefesi, Alman mistisizminin Renaissance'taki başarısını büsbütün unutmayacak, onu açık ya da kapalı bir çizgi olarak yer yer kendisinde bulunduracaktır. Nitekim bu çizgi ile sonra Leibniz'de, ama özellikle Alman idealizmi ile romantizminde yeniden karşılaşacağız.

bir olduğuna, ahlak bilincine, özgürlüğe, ölümsüzlüğe ve öbürdünyada bir misillemeye inanma. Bu düşünceler her insanda, her toplulukta doğal olarak vardırlar.

Herbert of Cherbury de "De veritate" ("Doğruluk üzerine") adlı yapıtında doğal bir din anlayışını geliştirip dinin aslını, özünü "doğal din"de bulur. Akıl din alanında da bağımsızdır; vahiy de aklın bulup gösterdiğine boyun eğmelidir. Her dinin temeli, her yerde her zaman için geçerli olan şu 5 *önermedir:* En yüksek bir varlık, bir Tanrı vardır; bu varlığa tapmalıdır; bu tapmanın esası, erdemi gerçekleştiren bir dindarlıktır; günah ve suçun cezası pişmanlıkla ödenmelidir; öbürdünyada bir ödül ve cezanın olacağını beklemelidir. Hangisi olursa olsun, her dinde bu önermelere *aykırı olmayan şeylere* inanılabilir. Ancak, dinin özünü zedelemiş olan tarihi dinler, bu doğal ve akla yakın olan savlara öyle aykırı tasarımlarla doludurlar ki, birçokları bu doğal doğrulara bile inanmaz olmuşlardır. Sağduyusu olan bir inanma için bu beş önerme yeter; bunlara bağlanmalı, bunların dışındaki çekişmelere, kavgalara aldırış etmemelidir.

Gerek bu "doğal din" görüşleri, gerekse Reformation, Renaissance'ın getirdiği yeni din anlayışının birer görünüşüdürler. Bunların hepsinde Renaissance'a özgü bir hayat duygusu kendine biçim kazandırmıştır. Bu hayat duygusunun başlıca özelliklerinden birinin de bireyliği, *kişiliği belirtmek* olduğunu biliyoruz. Reformation da – ne kadar başlangıçtaki tutumundan ayrılan bir gelişme geçirmiş olursa olsun – humanizmin başka bir bakımdan ileri sürdüğü kişilik ilkesini din alanında gerçekleştirmek isteyen bir akımdır. Bu yönü ile Reformation, Renaissance'ın bir ana-düşüncesinin din alanına uygulanmasıdır diyebiliriz. Çünkü başlangıçta kişisel bir dindarlığı kendisine çıkış-noktası yapan Reformation sonunda bir kilise kurmuşsa da, yine hiçbir zaman bu ana-ilkesinden büsbütün ayrılmış değildir: Bu kilise, Ortaçağ Kilisesinde olduğu gibi, tek kişinin varlığını hiçbir zaman kendinde eritmemiştir; insanın "doğal" yönüne hep değer vermiş; ona dünyadan elini-eteğini çekmeyi öğütlememiş, aile ile devletin bağımsızlığını savunmuştur. İşte insan hayatının bu "doğal" yönüne değer vermesi, insanın kişiliğini belirtmesi, Ortaçağ Kilisesinin ezici otoritesine karşı ayaklanması, bu kilisenin bozduğu Hıristiyanlığın başlangıçtaki biçimine dönmek isteyişi ile, bütün bunlarla, Reformation tam bir Renaissance akımıdır.

DEVLET VE HUKUK FELSEFESİ

Renaissance, ortaçağın dini kültürü yerine, her bakımdan "budünya"nın olan, artık "öbürdünya"ya değil de "*budünya*"ya bağlı olmak isteyen bir kültürün kurulmaya başladığı çağdır. – Bu süreçte her kültür alanı – bilim, sanat, din, devlet, vb. kendi *özerkliğini* (autonomie) kazanmaya, kendi hakkını elde etmeye doğru ilerler. Humanizm, insanın kendi doğasını, kendi öz yasasını, kendi hakkını bulmasına yol açmıştı; Reformation da bunun dindeki paraleli idi. Renaissance'ın bu özgürlüğe doğru ilerlemesi, yalnız tek kişide durup kal-

mamış, bireyüstü olan kurumlara da, devlet ve topluma da yayılmıştır. Nitekim Renaissance, getirdiği öteki yeniliklerin yanı sıra, *ulusal kişiliklerin* de belirdiği, ulusların, kendilerine göre bilinçleri olan bağımsız kültür ve politika örgütleri olarak tarih sahnesinde görünmeye başladıkları bir dönemdir.

Kendisini Roma İmparatorluğunun vârisi sayan ortaçağ devleti, *evrensel* nitelikte bir devletti. Ayrı ayrı uluslar ve devletler, kendisini Tanrı'nın yeryüzündeki bir kurumu sayan Kutsal Roma İmparatorluğunun (Sacrum Imperium Romanum) birer organı gibi idiler. Bu anlayışa devlet öğretisinde klasik anlatımını kazandıran *Aquinolu Thomas*, devletin görevini, "yeryüzünde Tanrısal Devlet düzenini gerçekleştirmede" bulur. Kilise devletin üstündedir, çünkü Kilise Tanrı'nın devlet ise insanın meydana getirdiği bir kurumdur. İşte böyle düşünerek kökünü Tanrı'da bulan Ortaçağ Kilisesi, kendini bütün siyasi kurumların üstünde sayıyordu. Onun için, Renaissance'ta uluslar kişiliklerinin bilincini duymaya başlayınca, doğal olarak Kiliseye karşı ayaklanmışlardır. Sonunda ortaçağ devletinin birlikli yapısını yıkıp yerine ulusal devletlerin çokluğunu koyacak olan bu gelişme Renaissance'ın devlet ve hukuk felsefesinde *teorik* anlatışını bulmuştur. Renaissance'ın devlet felsefesi, yeniçağ devlet felsefesinin *temelini* kurmuştur; günümüze değin gelmiş olan devlet anlayışlarının hemen hepsini Renaissance yüzyıllarında bulabiliriz. İnsanın kişiliği anlayışını getiren humanizm gibi, yeni devlet anlayışının da başlangıçları İtalya'dadır. İtalyan şehir-devletlerinin çeşitliliği ve canlılığı içinde yalnız antik polis'ler yeniden dirilmemiş, antik devlet anlayışı da yeniden doğmuştur.

Antikçağın devlet görüşünü Renaissance'ın eğilimleriyle birleştiren ilk düşünür Floransalı *Niccolo Macchiavelli*'dir. Onun önemi, yeniçağ tarihinin ana düşüncelerinden biri olan ulusal *devlet idesinin* temsilcisi olmasıdır. O zamanki İtalya'nın parçalanmış, yurttaşlarının birbirine düşmüş durumundan acı duyan Macchiavelli, yurdunun kurtuluşunu güçlü ve birlikli bir ulusal devlet olarak ortaya çıkmasında bulur. Bu pratik kaygıyı çıkış-noktası yapan Macchiavelli, devletin ne olduğu üzerinde düşünüp "Il Principe" ("Hükümdar") adlı yapıtında yeniçağın ilki diyebileceğimiz bir devlet felsefesi geliştirmiştir. Onun ideali: *Kuvvete* dayanan ulusal devlettir. Bu arada, bir humanist olarak,* antik devleti, özellikle de güçlü ve fâtih ruhlu Roma İmparatorluğunu hep ideal örnek olarak göz önünde bulundurur; ama bu antik ideali, ilkçağda bulunmayan, Renaissance'ın getirmiş olduğu bir düşünce ile, ulusal devlet düşüncesi ile kaynaştırır. Ona göre, bir devlet bir ulusa dayanıyorsa, yeter bir gücü var demektir; devlet bütün gücünü bu kökten almalı, karşısında ve üstünde Kiliseyi bulmamalıdır; *hukuk* da Kiliseye bağlı olmaktan kurtarılmalı, din dogmalarından değil, doğrudan doğruya devletin özünden türetilmelidir. Devletin başında bulunan kimsenin göz önünde bulunduracağı biricik amaç, devleti yaşatmak ve gücünü boyuna artırmaktır; devlet adamının bundan üstün bir ödevi olamaz; bu amaca varmak için kullanılacak her araç da meşrudur. Din, ahlak, hukuk devlete bağlıdırlar; devletin güçlü olması için

---

* Bkz. s. 169-170.

gerekirse, devlet adamı bunları da birer *alet* olarak kullanacaktır. Onun, işinde başarılı olması için, kendisini devletle bir-duyması gerekir; devlet adamı, devletin gücü ile mutluluğunu, kendi gücü, kendi mutluluğu olarak duymalıdır. Ahlak ve hukuk bağımsız değildirler, devlet yüzünden vardırlar; dolayısıyla devletin sınırları nerede bitiyorsa, ahlak ve hukuk da orada sona erer; devletlerin karşı karşıya bulundukları yerde de, ancak *savaş* vardır. Macchiavelli'nin bu anlayışında devletler hukukunun, uluslar arasındaki ilişkileri düzenleyen bir hukukun elbette yeri yoktur.

Macchiavelli'nin devleti, ortaçağ devleti gibi, Tanrı'nın planında belli bir görevi yerine getirecek bir kurum değildir, insanların doğal gereksinmelerinin bir yaratmasıdır. Macchiavelli'nin, devletin meydana gelişini doğal bir nedene bağlaması, her alanda *doğal nedenleri* arayan Renaissance'ın görüşüne çok uygundur. Yalnız bu değil, onun Hıristiyanlığın en yüksek erdem saydığı alçakgönüllülüğe, gözütokluğa karşı Romalı örneğinde bulduğu güçlülüğe hayranlığı, ulusal devleti tarihi bir zorunluluk olarak kavraması, bunun gerçekleşmesi yolunda en büyük engel saydığı Kiliseyi dünya işlerine karıştırmamak için yaptığı tutkulu savaşma, bütün bunlar, hep Renaissance havası içinde yer alırlar.

Aynı atmosferin yetiştirdiği bir başka ünlü hukuk ve devlet teoricisi de Fransız *Jean Bodin* (ya da *Bodinus*) dir. Humanist bir çevrede yetişen Bodin, devrin en önemli siyasi yazarlarından biridir. Macchiavelli, güçlü ulusal devlet düşüncesinin filozofu idi, Bodin ise *hükümdarlık (monarchie)* idesinin filozofudur; Macchiavelli'nin İtalya'sı Kilisenin körüklediği siyasi entrikalar yüzünden parçalanmıştı, Bodin'in Fransa'sı ise, mezhep kavgaları yüzünden bölünmüştür. Bir doğal din anlayışı ile bu çekişmelerin üstünde kalmayı deneyen Bodin, devlet felsefesinde de böyle düşünür. "Devlet Üzerine Altı Kitap" ("Six livres de la république") adlı yapıtında, hükümet şekilleri üzerinde tarihi karşılaştırmalar yaparak, aristokrasi ile demokrasinin iyi yönlerini bir araya getiren *mutlak monarşinin* en iyi devlet biçimi olduğu sonucuna varır. Mutlak hükümdarlık vicdan özgürlüğünü kabul eden, bütünün esenliğini en yüksek amaç bilen bir devlettir. Gücü sınırsız olan hükümdar, ancak ahlak ve doğal hukukun yasalarına bağlıdır ve kendini Tanrı'ya karşı sorumlu sayar. Devlet, otorite ve akıl ile düzenlenmiş olan bir aileler-birliğidir. Devletin özel ayrımı, yani devleti yapan özellik, *egemenliktir* (souveraineté); egemenlik hiçbir şekilde bölünemez, başkasına aktarılamaz, hiçbir şeyle sınırlanamaz; sağlam, esen bir devlet, egemenliğini mutlaka kesin olarak belirtmiş olandır – biçimi ne olursa olsun.

Egemenliğin böylesine kesin olarak belirtilmesi, Bodin'in devlet anlayışının karakteristik çizgisidir. Bodin'in bu anlayışı, ilk bakışta, Macchiavelli'nin hiçbir sınırla bağlı olmayan, güce dayanan devletine benzeyebilir. Gerçi Macchiavelli de, Bodin de içinde bulundukları ezginliğin önüne ancak güçlü bir birlik ile geçilebileceğine inanırlar; bu yüzden ikisi de devletin güçlü olmasını yüksek bir değer sayarlar; bütün gücü devletin elinde toplamak istemeleri de, Kiliseyi bir kudret etkeni olmaktan çıkarmak içindir. Ama Bodin'in öğretisinde, Macchiavelli'den ayrılarak, *hukuka* başlıbaşına bir yer vermek eğilimi de

var. Çünkü, ona göre, devletin başında bulunan ve mutlak olarak egemen olan kimse ya da kimseler, *ahlak ve doğal hukuk yasalarına* itaatle yükümlüdürler. Böylece, ahlak ile doğal hukuk devletin egemenliğinin sınırlarını çizmektedirler. Oysa Macchiavelli'de hukuk devlete bağlı idi ve devletin bittiği yerde hukuk da bitiyordu.

Renaissance içinde ilerleyip de bu çağın sonlarına vardığımızda, doğal *hukuku* devletin temeli yapan bir düşünür ile, Hollandalı *Hugo Grotius* (ya da Huig de Groot) (1583-1645) ile karşılaşırız. Macchiavelli ile Bodin, yurtlarının dağınık ve karışık bir döneminde yaşamışlardı. Grotius ise, tersine, ulusal birliğini kurmak, bağımsızlığını elde etmek yoluna girmiş, zengin sömürgeler edinmiş, büyük bir kalkınma içindeki Hollanda'da yaşamıştır.

Grotius "Savaş ve Barış Hukuku Üzerine" ("De iure belli et pacis") adındaki hukuk felsefesinde çığır açmış olan yapıtında, Stoa felsefesinden gelen bir anlayışla, positif (konulmuş) hukuk (ius civile) ile doğal hukuk (ius naturale) arasında bir ayırma yapar. *Positif hukuk,* insanın kendisinin tarih içinde şu ya da bu nedenle isteyerek koymuş ve kurmuş olduğu hukuktur; bu hukuk, ancak *tarihi olarak* – konmuş olduğu yerin, zamanın ve durumun koşullarını bilmekle – anlaşılır ve kavranılır. *Doğal hukuk* ise, insanın akıllı özünde yerleşik olan, dolayısıyla tarih içinde değişmeyen, her türlü positif hukuktan önce ve üstün olan bir hukuktur ve aklın bir buyruğu olduğu için ancak *felsefe* ile kavranabilir.

Ortaçağ düzeninin çözülmesi ile kendine yeni bir hayat düzeni arayan yeniçağ, Grotius'un antik düşünceler arasında devşirip canlandırdığı bu "doğal hukuk" anlayışında, kendisine, günümüze kadar ayrılmayacağı, sağlam bir *temel* bulacaktır. Nitekim Fransız Devriminin "İnsan Hakları Bildirisi", Birleşmiş Milletler'in "İnsan Hakları" doktrini hep bu temelden besleneceklerdir.

Grotius'un devlet felsefesine ağırlık merkezi olarak aldığı ve günümüze kadar belli bir devlet ve hak anlayışına temel olan doğal hukuk kavramı, belli birtakım hakların insanın *doğasında* bulunduğunu kabul eder (Kökü Stoa'ya dayanan bu görüşte "doğa", "akıl"da demektir; natura = ratio). Bu haklar, insan doğası gibi, her yerde, her dönemde aynıdırlar; her insanda, her toplumda birdirler; tarih içinde baskı altında bulunmuşlar, ama hiçbir zaman büsbütün ortadan kaldırılamamışlardır; bu haklar değişmezdir; Tanrı bile istese, onları değiştiremez, tıpkı 2 ile 2'nin 4 olmasını değiştiremeyeceği gibi. Ancak, doğal hukuk kendisini gerçekleştirebilmek için reel bir güce, devlet gücüne muhtaçtır; dolayısıyla devlet, kendisinden *önce* ve varoluşunun nedeni olan hukuku *korumak* ile yükümlüdür; devlet, hukukun koruyucusu ve inancasıdır (garanti). Grotius'ta, Macchiavelli'nin tersine olarak, hukuku yaratan devlet değil, devleti yaratan hukuk.

Yine antikçağda – önce Sofistlerde, sonra Epikureizmde – bulduğumuz bir görüşü ele alan Grotius, devleti bir "*sözleşme*"den türetir. Toplumlaşma, insanın yine akıllı doğasında barınan bir gereksinmedir; gerek bu gereksinmeden meydana gelen toplumu, gerekse kendi yararlarını korumak için, insanlar aralarında sözleşip kendi istekleriyle birleşmişlerdir.

İnsanın ilk ve *en asli hakkı, malı-mülkü* üzerindeki hakkıdır. Devlet de mül-

kiyet ile ve mülkiyetin korunması zorunluluğu ile ortaya çıkmıştır. Grotius, insanın yaşama hakkını da, bu en doğal hakkını bile, yine mülkiyet kavramı içine yerleştirir: *Vücudu,* insanın dünyaya birlikte getirdiği ilk mülküdür. *Köleliği* de yine bu kavramla haklı göstermeye çalışır. Savaşta esîr olan bir kimse, hayatını kurtarmaya karşılık olarak vücudunu satabilir; bunu yapabilir, çünkü vücudu onun bir mülküdür; o da her mülk gibi satılabilir, başkasına aktarılabilir.

Doğal hukuk, insanın doğuştan getirdiği haklar olduğu için – Macchiavelli'de olduğu gibi – devletin sınırlarında durup kalmaz, bu sınırı aşarak, ayrı ayrı devletlerin aralarındaki ilişkileri düzenleyen bir hukuk da olur. Yalnız tek bir devletin içinde değil, bütün devletler arasında geçerliliği olan bir hukuk da, bir *devletler hukuku* da vardır. Devletler hukuku, Grotius'un üzerinde durduğu başlıca konudur; ana yapıtı olan "Savaş ve Barış Hukuku"nun amacı, devletler hukukunu temellendirmektir; burada devletler hukuku da, yine "doğal hukuk"a dayanılarak geliştirilir. Grotius, yeniçağ devletler hukukunun babasıdır.

Grotius'un öğretisinde çıkış-noktası ve temel varlık, tek kişidir, *bireydir.* Bireye doğanın sağlamış olduğu, insan eliyle meydana gelmiş olan her türlü düzenin *üstünde* olan haklara dokunulamaz, bunlar hiçbir kaygıya feda edilemez. (Örneğin Macchiavelli'nin başlıca kaygısı, güçlü bir ulusal devlet kurmaktır.) Bu gibi kaygılar karşısında "doğal haklar" ya büsbütün ortadan kalkar ya da hiç olmazsa kısıntıya uğrarlar. Oysa, Grotius'a göre, yeni bir devlet düzeni kurarken, doğal haklar sarsılmaz ve *sınırlanamaz* bir temel olarak alınacaktır. Onun bu düşüncesi de *liberalizmin* ana-dayanağıdır.

Demokrat devlet düşüncesinin de köklerini yine Renaissance'ta bulabiliriz. Bu devlet anlayışını Renaissance'ta ileri süren düşünürlere *Monarchomach*'lar denmiştir. Adlarından da anlaşılacağı gibi, bunlar tek kişinin tek başına egemen (monarch) olmasını istemeyen, buna karşı *savaşan* kimselerdir. "Devlet başkanının yeri ve yetkisi" sorunu bunlar için çıkış-noktasıdır.

Macchiavelli'de devlet başkanı (prens, hükümdar) devletin kendisiyle kaynaşmıştı; devletin başında bulunan kimse "devlet benim" diyebilmelidir; dolayısıyla da hükümdar halkın hiçbir sınır ve bağ tanımayan *efendisidir.* Oysa Monarchomach'lara göre devletin başındaki halkın efendisi değil, sadece bir *görevlisidir;* asıl egemen olan *halktır;* hükümdar ancak halk adına ve yerine eylemde bulunabilir; o, birtakım sınır ve bağlarla devleti yönetmek için halk tarafından görevlendirilmiş olan bir kimsedir; bu görevin ne olduğunu ve sınırını da, halkın istencinden doğmuş olan yasa belirler; devlet başkanı yasanın üstünde değil, altındadır, yasa onun istencine bir sınır çizer; o, bu sınırı aşmaya kalkışırsa, halk da ona karşı *ayaklanabilir.*

"Monarchomachlar", Renaissance'ta bir düşünürler topluluğunun adıdır. Bunlardan yalnız birisinin, bir Alman olan *Johannes Althusius*'un (ya da Johann Althus) (1557-1638) düşüncelerini kısaca görelim. Halkın yüceliğini (maiesitas) ilk olarak ileri sürüp "halk egemenliği düşüncesi"ne ilk kesin formülünü kazandıran Althusius'tur. Demokrat devlet anlayışına sonra, 18. yüzyılda, klasik biçimini verecek olan J.J. Rousseau'nun Althusius'a çok şey borçlu olduğu sanılmaktadır.

Bodin gibi Althusius da egemenlik kavramını devlet öğretisine çıkış noktası ve temel olarak alır: Egemenlik bir bütündür, bölünemez, parçalanamaz, bir başkasına aktarılamaz. Ancak, Bodin egemenliğin tek kişinin (monarch) elinde bulunmasını daha doğru buluyordu; ona göre en iyi devlet biçimi monarşidir. Althusius'e göre ise, egemenlik ancak halkın elinde bulunabilir, çünkü doğrudan doğruya halktan çıkmıştır ve yalnız onundur; çünkü devlet bir *sözleşmeden* doğmuştur, dolayısıyla da egemenlik, devleti *kuranların*, yani halkın hakkıdır. Halk kendini parlamento ile temsil ettirir; parlamentonun yetkileri hiçbir şekilde ortadan kaldırılamaz; devlet erkini yürütenler egemen bütüne, halka bağlıdırlar. Bu sonuç da, *akıl* ve tarihten çıkar. "Akıldan çıkar" demekle "doğal hukuk"a dayandığını gördüğümüz Althusius, doğal hukuk düşüncesini "halk egemenliği" yönünden tamamlayan düşünürlerden biridir.

Sosyalist devlet anlayışının da başlangıçları yine Renaissance'tadır. Ancak, bu anlayışa Renaissance'ta bilimsel bir inceleme ve araştırma olarak değil de, *romanlaştırılmış* bir ideal devlet görüşü, bir *utopia* olarak rastlarız. Bu sosyalist nitelikteki siyasi romanlardan ilkini, İngiliz *Thomas Morus* (ya da Thomas More) (1478-1535) yazmıştır. Thomas Morus yalnız bir yazar değil, bakan olmuş bir devlet adamı da. Dürüst ve karakterli muhalefetini sonunda ölümü ile ödemiştir – 1535 yılında kafası kesilerek idam edilmiştir.

Thomas Morus'un 1516 yılında yayınladığı "Utopia" adlı romanı, basbayağı bir roman değil; burada *ideal* bir devlet düzeni geliştirilmektedir. Renaissance'ın ötki devlet utopialarında olduğu gibi, Thomas Morus için de giriştiği işte örnek, Platon'un "Politeia" ("Devlet") adlı dialogudur. Bu yapıtında Platon, kendine göre ideal bildiği bir devlet tablosunu çizmişti. Onu ideal devletinde yalnız yöneticiler ilgilendirir; devletin esenlik ve sağlamlığı için bunların nasıl olmaları, bunun için de nasıl eğitilmeleri gerektiğini gösterir; bu arada halk tabakası ile pek ilgilenmez, halka düşen, devletin maddi gereksinmelerini sağlamak için çalışmak ve yöneticilere itaat etmektir. Yöneticiler ise çok sıkı bir eğitimden geçirilerek elenirler; bunlar her türlü bencil kaygıdan uzak bulunacaklar, kendilerini tamamıyla bütüne, devlete vereceklerdir. Bunu sağlamak için de Platon, yöneticilerin aile ve mülkleri olmasını yasak eder; onlar her şeyin *ortaklaşa* olduğu bir düzen ve disiplin içinde yaşayacaklardır. İşte Thomas Morus'un romanında anlattığı ideal devlet için de, Platon'un bu son anlayışı bir ölçüdür. Ancak, Platon'un yalnız yöneticiler için tasarladığı yaşama biçimini, Thomas Morus ideal devletinin *bütün* yurttaşlarına yayar.

"Utopia"da Thomas Morus, önce İngiltere'nin o zamanki sosyal durumunu eleştirmeye girişir. Ona göre, o günlerdeki İngiltere'nin en kötü yönü: Mal ve mülkün sayıca az, zengin, işsiz-güçsüz bir sınıfın elinde toplanmış olmasıdır. Bu yüzden halkın büyük kısmı hem maddi hem de ahlaki bir yoksulluk içine düşmüştür. Gerçi ahlakça düşüklüğü önlemek için ağır cezalar konmuştur; ama, durumun ağırlığı karşısında bütün bunların hiçbir yararı olmamıştır. Bu durumdan kurtulmanın biricik yolu, Thomas Morus'a göre, *özel mülkiyetin kaldırılmasıdır.* Çünkü nerede özel mülkiyet varsa, orada sosyal adaletin sözü olmaz. Bütünün mutluluğunu gerçekleştirmenin tek çaresi, eşitlik ilkesini kullanmaktır; mal ve mülkün tek kişilerde olduğu, mülkiyetin tek kişi

için bir hak sayıldığı yerlerde de, eşitlik ilkesi uygulanamaz. Demek ki, dünya nimetlerini insanlar arasında adilce ve eşitçe bölerek bütünün mutluluğunu sağlamak için, her şeyden önce, özel mülkiyetin kaldırılması gerekmektedir.

İşte bu ideal durum, sözde "Utopia" adlı bir adada bulunan devlette gerçekleşmiştir. *Utopia Devleti* mülkiyet ortaklığına dayanır; burada para yoktur, bunun yerine düzenli bir eşya değiştokuşu vardır. Ama özel mülkiyetin yasak olduğu bu adada aileler vardır; bunlara gereksinmeleri parasız olarak dağıtılır. Utopia Adası'ndaki her türlü örgüt, ilkönce toplum ile bireyin gereksinmelerini karşılamayı göz önünde bulundurur; sonra da herkese ruhunu olgunlaştırmak (sanat ve bilimle uğraşmak) için gereken boş zamanı sağlamaya çalışır; bunun olabilmesi için de, bu adanın insanları günde ancak 6 saat çalışırlar; ağır işlerde, savaş esîrlerinden ya da ölüm cezasına çarptırılmış suçlulardan devşirilmiş köleler kullanılır. Utopia Devleti'nin yöneticileri, tıpkı Platon'da olduğu gibi, sıkı bir eleme ve eğitimden geçerek yetiştirilir. Thomas Morus'un hem realist bir görüşle, hem de utopik bir radikalizm ile yazılmış olan bu yapıtının modern devlet teorileri üzerinde büyük bir etkisi olmuştur.

Thomas Morus'tan hemen hemen yüz yıl sonra yaşamış olan İtalyan filozofu *Tommaso Campanella* (1568-1639) da böyle düşünür. O da *"Civitas Solis" ("Güneş Devleti")* adını verdiği yapıtında ideal bilgini bir devletin – toplumun – tablosunu çizmiştir; onun için de örnek, Platon'un "Politeia"sı ("Devlet")dır. Platon'un ideal devletinde olduğu gibi Campanella'nın Güneş Devleti'nde de *bilim* ile *felsefe* egemendir; devleti yönetecekler, teorik bakımdan da, pratik bakımdan da en iyi yetişmiş olan kimselerdir. Sözde bir Portekizli gemicinin Hint Okyanusu'ndaki bir adada bulmuş olduğu Güneş Devleti'nin başında hem filozof hem de rahip olan bir hükümdar bulunmaktadır. Bu adada bütün yurttaşlar devletin sıkı denetlemesi altında yetişirler, devletin sürekli ve sağlam olması için burada tam bir *ortaklık* uygulanır: Bura insanlarının ne kendi evleri, ne de kendi karıları, kocaları, ne de kendi çocukları vardır. Burada her şey ortaklaşadır, çünkü bu adada oturanlara göre, bu gibi şeyler insanın bencilliğini körükler, onda her şeyden önce bulunması gereken yurt sevgisini azaltır. Güneş Devleti, sağlam ve yetenekli yurttaşlar edinmek için, cinsler arasındaki birleşmeleri bile düzenler, çünkü üremede sürüp gidecek tek kişi değil, soydur. Burada herkese yeteneklerine uygun işler verilir; herkes gereksediğini ve hak ettiğini elde eder. Görülüyor ki, Güneş Devleti'nde rastlantıya hiç yer verilmiyor; üremede olsun, iş tutmada, dağıtımında olsun, hep *bütünün iyiliği*, yararı ölçü oluyor. Campanella'ya göre, böyle yapmayıp da işi oluruna bırakırsak, haksızlık ile yoksulluğa yol açmış oluruz. Nitekim o zamanki Napoli'de durum böyledir: Bu şehirdeki insanların büyük kısmı, bir türlü bitip tükenmek bilmeyen ağır işlerin yükü altında yıpranıp giderler; öbür yandan da geri kalan bir avuç insan aylaklık, tembellik, zevk ve eğlence yüzünden soysuzlaşıp çöker. Oysa Güneş Devleti'nde bir yandan kimse işsiz kalmaz, öbür yandan da görülen iş hafiftir; günde ancak 4 saat çalışılır; geri kalan zaman da bilgi edinmeye, okumaya, tartışmaya, anlatmaya, yazmaya, kısaca: Bedeni de, ruhu da geliştirecek uğraşmalara ayrılır. Ömrünün otuz yılını tutukevinde geçiren Campanella, sonraları, bu sosyalist devlet anlayışını

Papa'nın yönetimi altında bulunacak bir "dünya devleti" düşüncesi ile birleştirmeye çalışmıştır.

Renaissance'ın devlet utopiaları arasından, son bir örnek olarak, "İngiliz filozofu *Francis Bacon*'ın (1561-1626) *"Nova Atlantis"* ("Yeni Atlantis") ini belirtelim. Bu yapıtta da, her şeyden önce *bilime* dayanan ideal bir devlet anlatılır. Bu devlet Ben Salem adlı bir adada bulunuyormuş; Peru'dan Japonya'ya giden bir gemi fırtınaya tutularak, 2000 yıla yakın bir zamandan beri kendi içinde kapalı yaşayan bu devletin kıyılarına düşmüş, böyle bir devletin varlığı böylece öğrenilmiş. Kendi dışındaki dünya ile hiçbir ilgisi olmayan bu adadan, yalnız, 12 yılda bir, bir gemi dışarıya yollanarak, bilim ve tekniğin başka yerlerdeki ilerlemeleri öğrenilir. Bu adada yüksek bir sağlık ve ahlak kültürü, pek sağlam bir doğruluk bulunmaktadır. Bir çeşit akademi olan *"Bilimler Haznesi"* adındaki örgüt, her türlü bilme ve araştırmayı düzenleyen bir merkezdir; Ben Salem Devleti yüksek kültürünü bu örgüte borçludur; "Bilimler Haznesi"nin görevi: Bütün varlıkları incelemek, her şeyin nedenini araştırmaktır; onun toprağı, suyu, gökü, bitkilerle hayvanları vb. inceleyen ayrı kolları vardır; bu kollarda bilgileri toplayan, saklayan ve değerlendiren bir yığın görevli çalışır.

Görülüyor ki, Bacon'ın ideal devletinde, Thomas Morus ile Campanella'da olduğu gibi, sosyal adalet düşüncesi değil de, *bilgi düşüncesi* devletin temeli yapılmıştır. Burada ideal: Toplumu, devleti bilgiye dayatmak, onu bilimin verilerine göre düzenlemektir. İleride göreceğiz ki, Bacon'ın ana görüşlerinden biri "bilmek, egemen olmaktır" düşüncesidir. Renaissance sonlarında – 16. ve 17. yüzyılların sınırları üzerinde – yaşayan Bacon'ın böyle düşünmesi bir rastlantı değildir; çünkü bu aralarda, Renaissance'ın en büyük başarısı olan yeni *doğa bilimi*, artık bütün zenginliği ve gücü ile kendini göstermeye başlamıştı.

DOĞA FELSEFESİ

Renaissance, her şeyden önce, yeni bir hayat-duygusunun, yeni bir dünya-görüşünün doğmasıdır. Bu yeni hayat-duygusu temeli üzerinde – antikçağın, başlangıçta çok sıkı olan, yardımıyla – nasıl yeni bir *insan* anlayışına varıldığını, nasıl yeni bir *din* görüşünün ortaya konduğunu, nasıl *"devlet* ve *hukuk"* üzerine, ortaçağınkilerden büsbütün başka ve yeni olan düşüncelerin geliştirildiğini gördük. İnsanın dünyasını böylece yeni baştan bulan ve temellendiren Renaissance felsefesi, bunun yanı sıra bir de doğa *dünyasını* ortaçağdan büsbütün ayrılan bir görüşle ele alıp işlemiş, bu çalışmaların sonunda *bugünkü* modern doğa bilimimiz doğmuştur.

Renaissance felsefesinin doğa anlayışında getirdiği "yeniliği" daha iyi kavrayabilmek için, ortaçağ doğa görüşünü hatırlamak yararlı olur. Çünkü her alanda olduğu gibi doğa konusunda da, Renaissance düşüncesi ortaçağ anlayışından sıyrılmakla, onun karşıtını ortaya koymakla kendi görüşünü geliştirmiştir. Ortaçağın doğa tablosu: *Aristoteles'in* fiziği, *Ptolemaios*'un astronomisi ve *Kutsal Kitap*'tan alınan birtakım tasarılardan kurulmuştu; bu tabloya biçimini kazandıran üç kaynak bunlardır. *Aristoteles fiziğinin* (doğa öğretisinin)

bir temeli, "gökyüzü cisimleri ile yeryüzü cisimleri arasında *özce* bir ayrılık olduğu" düşüncesidir: Gökyüzü gelip-geçici olmayan bir dünyadır; buradaki hareketler bitimsiz ve kesinlikle düzgündürler. Buna karşılık yeryüzü gelip-geçiciliğin dünyasıdır; buradaki hareketler bitimlidir; hareket ile dinginlik biteviye birbirinin ardından ortaya çıkıp yeniden kaybolurlar. Bu özce birbirinden ayrılan iki dünyayı meydana getiren *maddeler* de başka başkadır. Gökyüzü cisimleri belli bir yerde bulunmayan, dolayısıyla hareketini sonsuz olarak sürdürebilen bir maddeden yapılmışlardır. Bu maddeye Aristoteles "aither" (esîr) adını veriyor. Bu madde ile örülmüş olan gökte sonsuz olan *daire* hareketleri vardır. Hareketler arasında yalnız daire hareketleri bitimsizdir, çünkü bunlar boyuna kalktıkları noktaya geri dönerler. Oysa dört öğeden kurulmuş olan yeryüzü dünyasında hareketler, belli bir noktaya varınca durup biterler; bu nokta da cismin "doğal yeri"dir. Gökyüzündekilerin daire hareketi olmasına karşılık, yeryüzündekiler *doğru çizgi* hareketleridir; bunlar da, ya içeriden dışarıya doğru (evrenin merkezinden dışarıya, yukarıya doğru), ya da dışarıdan içeriye doğru (evrenin merkezine, aşağıya doğru) olur. "Doğal yeri" evrenin merkezinde (yeryüzünde) bulunan şeyler ağırdırlar, "doğal yerleri" yeryüzünün dış sınırları üzerinde olan cisimler ise hafiftirler: Toprak ağır olan, ateş hafif olan öğedir; bu ikisinin arasında su ile hava yer alır. Ateş boyuna yükselir; havaya fırlatılan taş ise yeniden yere düşer; her öğede kendi "doğal yeri"nde bulunmak çabası vardır ve yeryüzündeki ardıarkası kesilmeyen değişiklikler de, hep öğelerin "doğal yerleri"nde bulunmayışlarından ileri gelir. Duyularla edindiğimiz, yani gözle gördüğümüz görünüşe dayanan Aristoteles'in bu doğa tablosunda duyuların gösterdiği gibi, evrenin ortasında *yer* vardır. Yer'den dışarıya çıkıp yukarıya doğru yükseldiğimizde, üç tabakadan geçtikten sonra esîr'e varırız ve yerden ne kadar uzaklaşırsak, esîr de o kadar katkısız olur. Gökyüzündeki cisimler, sırasıyla: Ay, güneş, gezegenler ve durağan yıldızlardır; bunlar, kendi eksenleri üzerinde dönen ve yer'in etrafında dolanan saydam kürelere (sphairos) çakılmışlardır. Durağan yıldızlar küresi evrenin sonu ve sınırıdır; evrenin bu en yukarı kısmı, doğrudan doğruya Tanrı tarafından hareket ettirilen en yetkin kısmıdır da; oysa öteki kürelerin hareketlerini yöneten Tanrı değil, Tanrı'dan aşağı olan "ruhlar"dır.

Aristoteles'in bu evren tablosu, yalnız duyularla kavrananı değil, ilkçağ sonlarında yapılan gözlemleri de içine alabiliyordu. İlkçağ sonlarında, gezegenlerin düzgün bir daire hareketinden sapan birtakım ileri-geri hareketleri dikkati çekmişti. Bu olayı açıklayabilmek için, gezegenin, her birinin kendine göre bir hareketi olan birkaç küreye bağlı olduğu tasarlanmıştır; ya da: Gezegenlerin basbayağı bir daire şeklinde değil de, merkezleri büyük bir daire üzerinde bulunan küçük daireler biçiminde (epicyclus) hareket ettikleri tasarımlanmıştır. Ama her düzgün daire hareketinden sapma böyle bir epicyclus ile açıklanmaya kalkıldığı için, sonunda çok çapraşık bir sisteme varılmıştı. İşte bütün ortaçağ boyunca astronomi alanında en yüksek otorite diye tanınan İskenderiyeli *Ptolemaios* (İ.S. 2. yüzyıl) bu çeşit bir evren anlayışına son olgun biçimini kazandırmıştı.

Gerek Aristoteles-Ptolemaios sistemi, gerekse Kutsal Kitaptaki evren tasarı-

mı, duyuların göstermekte olduğu görünüşe dayanıyordu: Kendisi hareket etmeyen yer evrenin ortasında bulunur, güneş ile yıldızlar da onun etrafında dönerler. Bu tablo ortaçağın dini tasarımlarına uygundur; çünkü Hıristiyanlığa göre, bütün evren yeryüzü ve onun üstünde olupbitenler için yaratılmıştır; yeryüzü insanın günah yüzünden "düşmesi" ile başlayıp, İsa'nın görünmesi üzerinden geçerek, Kıyamete kadar uzanan insanlık dramının içinde geçtiği bir sahnedir. Ortaçağın da benimsediği antikçağın evren tablosu çok açık ve somuttur: Burada duyularla kavranan uzay, mutlak uzay olarak alınır, onun içinde mutlak yerler vardır; filozof ya da astoronomun üzerinde bulunduğu nokta, evrenin mutlak merkezi sayılır. Bu merkez etrafında kımıldayan evrenin sınırı en dıştaki durağan yıldız küresidir; bunun dışında artık bir şey yoktur. Her şeyi formlu ve sınırlı diye düşünme, antik dünya görüşünün bir özelliğidir; sınırsız olan şey, antikçağ için, formsuz ve karanlık bir şeydir. Başka bir deyişle antikçağ için, sınırsız ve sonsuz olan ölçü ve sayı ile kavranamayan şey, açık ve seçik olarak sınırlanmış ve belli bir formu olan şeyden değerce aşağıdır; bir biçimi olmayan şey, bir khaostur, bir hiçtir. Nitekim Aristoteles felsefesinde ilk madde (prote hyle), yani başlangıçtaki henüz gizli bir güç (dynamis) olan madde bir hiçtir, ancak kendini gerçekleştirip bir biçim (morphé) edindikten sonra "bir şey", bir gerçek olur. İşte böyle bir dünya görüşü ile eski Yunanlılar evrene, doğaya *kosmos* (düzgün, düzenli olan) demişlerdir. Aristoteles-Ptolemaios sisteminde en olgun anlatımına varan antikçağın bu evrene ve içindekilere sağlam sınırlar çizen, her şeyi belli bir yere yerleştiren doğa görüşünü ortaçağ olduğu gibi almıştı. Ancak, eski Yunanlılar, gerçeği seven, kendisini gerçeğe yakın bulan bir duygu ve anlayışla doğaya yönelmişlerdi. Oysa ortaçağ için doğayı araştırmak bir erek değil, ancak bir araçtır; esasen doğa kutsal olmayan, *değerce aşağı* bir varlık alanıdır. Örneğin doğal yönünden sıyrılmak, ortaçağ Hıristiyanı için başlıca bir idealdir. Horgörülen doğa, yalnız insanlık dramının içinde geçtiği bir sahnedir.

Ortaçağın doğa karşısındaki bu duruşu, Renaissance ile baştan aşağı değişecektir; Renaissance doğayı büsbütün başka türlü değerleyecektir. Artık doğa, ortaçağ için olduğu gibi, yalnız bir dekor, bir sahne değildir; kendisine *doğrudan doğruya*, hem de büyük bir tutkuyla yönelinen sırlarla dolu, bilinmeyen büyük bir dünyadır. Renaissance düşüncesi, bilgiye susamışlığını başlıca bu doğa dünyasında dindirmeye çalışacak, onun bilgisi ile bu dünyada kendini daha güçlü kılacak, kendi özünü doğa dünyasında arayıp bulacaktır. İlk ve ortaçağın yapıca birbirinden başka bölgelere ayrılmış duruk (statik) doğası, Renaissance'ta tek bir ana-gücün oluşturduğu dinamik bir birlik olacaktır. Bir bütün olarak gelişen bu sürecin artık bir sonu, sınırı yoktur; Renaissance'ın doğası *sonsuzdur*. Doğanın sonsuz oluşu, onu sonsuz olan Tanrı'ya yaklaştırır, hatta Tanrı ile özdeş yapar. Doğanın sonsuzluğu, insandaki sonsuzluğu arayan itilime de uygundur. Renaissance Platonizminin ileri gelenlerinden Ficino ile Pico della Mirandola, insanın içinde barınan sonsuzluk içgüdüsünü, insan ruhunun ölümsüzlüğü için bir kanıt saymak istemişlerdir.

Renaissance'ın Ortaçağınkinden büsbütün ayrılan doğayı bu değerleyişinin ilk belirtilerini, ortaçağ ile yeniçağ sınırları üzerinde yetişmiş olan bir Alman

düşünüründe, *Nicolaus Cusanus*'ta (Almanca adı: Kuesli Nikolaus Chrypffs, ya da Krebs) (1401-1464) buluruz. İlkin ortaçağ Alman mistisizminin etkisi altındaki bir tarikat çerçevesinde yetişen Cusanus, öğrenimini Padua'da (İtalya) tamamlamış. Burada hukuk, matematik ve felsefe okumuş, ama mistik görüşten bütün hayatı boyunca kurtulamamıştır. Bir aralık avukatlık yapmış, sonra da kilise hizmetine girerek ömrünün sonuna kadar burada kalmış ve kardinalliğe kadar yükselmiştir. Kilisenin reform denemelerinde büyük rolü olmuş, kilise çerçevesindeki ayrılıkları ve pürüzlü işleri görüşmek üzere toplanan konsillere katılmış, bir aralık Papa'nın temsilcisi olarak İstanbul'a da gelmiştir. Ama pratik hayattaki bu uğraşmalarının yanı sıra Cusanus teorik olarak çalışmaktan da geri durmamıştır. Nitekim en tanınmış eseri olan "De docta ignorantia"nın ("Bilgince bilgisizlik üzerine") planını İstanbul'dan İtalya'ya dönerken gemide tasarladığını söyler.

Cusanus'un içinde yetişmiş olduğu dönem – ortaçağ ile Renaissance sınırları – eski düşüncelerle yenilerinin birbirine karıştığı, eski ile yeni arasında uzlaşmaların arandığı bir aralıktır. Cusanus'un kendisi de bu dönemin eski ile yeni'yi uzlaştırmayı deneyen tipik düşünürlerinden biridir: Bir yandan Skolastik ile mistisizmin dünyası içindedir, öbür yandan da yeni doğa bilgisi ile matematiğin ilk başlangıçlarını ortaya koymaktadır. Bu yüzden onu hem Skolastiğin son büyük düşünürü, hem de yeniçağ felsefesinin ilk kurucusu sayanlar olmuştur. Ama, onu Renaissance başlangıçlarının karakteristik bir filozofu, ortaçağ düşünüşünden modern düşünüşe ulaştıran bir geçit döneminin tipik bir görünüşü saymak, belki de en doğrusudur.

Cusanus'un sadece ortaçağ doğa tablosunu *sarsan* görüşlerini belirtmek istersek, şunları gösterebiliriz: Bilgi, ona göre, birleştirici bir iş görür; duyularımızla edindiğimiz dağınık izlenimleri, düşünme bir bütün halinde bir araya toplar; tek tek duyumları tasarım yetisi (phantasia), tek tek tasarım kümelerini de akıl (ratio) birleştirir ve bu işlerin hepsinde düşüncenin (intelligentia) de bir rolü vardır. Düşünce, bütün ayrılıkları sonunda *mutlak bir birlik* içinde ortadan kaldırmaya çalışır; ama bu noktada bir güçlükle karşılaşır; çünkü çokluk ve ayrılık olmadan düşünce bir şey bilemez. Demek ki, varmak istediği en yüksek noktada düşüncenin gücü tükeniyor. "Mutlak birliğe", ancak, bu çeşit bir bilme yerine mistik bir görüyü koyarsak yaklaşabiliriz. Bu anlayışını Cusanus "docta ignorantia" (bilgisizliği bilmek) diye adlandırır. Bununla demek istediği: Düşüncenin, kendi sınırlarını bildiğidir; mutlak birlik, en yüksek varlık düşüncesinin sınırlarının *ötesindedir;* bu sınırın ötesinde ise ancak mistik bir görü (intuitio) ile yürünebilir. Başka bir deyişle: Bilgimiz deneyde karşılaştığı karşıtlıkları, çelişmeleri hep ortadan kaldırmak ister ve bu arada bütün karşıtların dönüp dolaşıp bir yerde birleştiklerini görür. Bütün karşıtlar aynı bir skalanın çeşitli basamakları gibidirler – "en çok" ile "en az"ın "büyüklük" kavramında birleştikleri gibi. Yalnız, bilgimiz bu basamakların hepsini kavrayamaz, hep karşıtlarda saplanıp kalır, yani basamaktan basamağa geçerek ilerleyen bilgi karşıtların tam birliğine erişemez. Sonsuz, sonlunun ölçüsü ve idealidir; ama insanın bilgisi sonlu belirlenimlerden (determinatio) ileri geçemez. Ancak Tanrı'nın bir bilgisi olacaksa, bunların ötesine geçmek gerek-

tir; Tanrı, ancak, bütün tek tek belirlenimler kaldırılırsa düşünülebilir. Bilgimiz bunu başaramadığına göre, "bütün karşıtları kendisinde birleştirmiş olan bir varlık" (coincidentia oppositorum) olarak Tanrı da kavranamaz (negatif teoloji).

Cusanus'a göre, Tanrı ile *doğa* aynı şey değildirler. Tanrı'da karşıtlar bir birleşmeye varmışlardır; doğada ise uzay ve zaman içinde dağılıp ayrılmış görünürler. Doğa, Tanrı'da tam bir birlik halinde birleşmiş olanın bir açınımı (explicatio), bir *evrimidir* (evolutio) – tıpkı çizginin, noktanın gelişmesi; gerçeğin, olanağın açınması olduğu gibi. Bunun nasıl olduğu, karşıtların mutlak birliğinden doğadaki aykırı kuvvetlerin nasıl doğduğu, insan düşüncesinin çözemeyeceği büyük bir bilmecedir.

Cusanus'un bu doğa anlayışında bundan sonra verimli olacak görüşler, "evrenin ilerleyen bir *evrim* (evolutio) süreci olduğu" düşüncesi ile *hareket* kavramıdır. İlkçağ için de, ortaçağ için de ancak "olmuş bitmiş" bir varlık, değerce yüksek bir varlıktır. Cusanus ile artık "gittikçe olgunlaşan bir gelişme" düşüncesi ağır basmaya başlayacaktır. Bununla ilgili olarak *sonsuzluk* kavramını değerleyiş de değişecektir. Artık sağlam sınırları olan sonlu formlara değil de, sonsuz değişmelere, sürekli geçitlere değer verilecektir. Cusanus'un bu düşünceleri, doğa bilgisinde çok önemli olan sonuçlara vardırmıştır. Karşıtların sürekli olan geçitlerle ortadan kalkacağını düşünmekle, Cusanus bilgilerimizin *relatif* olduğunu bulmuştur. Ona göre, örneğin atom kavramı relatiftir, çünkü nesnelerin bölünmesini düşünmede sonsuz olarak ileri götürebiliriz; ama "gerçekte" bu bölme bir yerde durup kalır; işte küçüklüğü dolayısıyla artık bölünemeyen parça atomdur; yalnız gerçekteki bu durup kalma, "en küçük parçaya" varılmış olduğu demek değildir. Bunun gibi, sonsuz olan bir hareket de yoktur; çünkü her cisim, kendisinin ve çevresinin yapısı gereği olarak bir direnme ile karşılaşır (Galilei'nin süredurum-intertia-yasasının ilk anlatılışı bu). Cusanus'un "bulunulan yerin ve hareketin relatif olduğunu" ileri süren düşüncesi de bu anlayıştan doğmuştur. Ona göre, evrenin ne merkezi, ne de çevresi vardır; çünkü bunların olabilmesi için, evrenin dışındaki bir şeye göre olmaları gerekirdi; böyle bir şey de olsaydı, o zaman evren bir "bütün" – universum – olmazdı. İnsan nerede bulunursa bulunsun, ister yerde, ister güneşte ya da yıldızda bulunsun kendini hep merkezde bulunuyor sanacaktır. Bunu böyle düşünürsek, evrene ne şekil, ne de hareket yükleyebiliriz: Evrendeki her nokta hem merkez sayılabilir, hem de çevredeki bir nokta diye anlaşılabilir; bu da yer'in evrenin merkezinde bulunmadığını gösterir (oysa ilk ve ortaçağ yer'i merkezde ve hareketsiz diye tasarlıyorlardı.) Yer, evrenin merkez noktası olmadığına göre dinginlik (sükûnet) halinde de olamaz. Elimizde ölçüştürmeye yarayacak duran bir nokta olmadığından, yer'in hareket ettiğini anlayamıyoruz; biz, nehirde giden bir gemideki nehrin aktığını bilmeyen, kıyıyı da göremeyen bir kimseye benzeriz; bu kimse geminin yürüdüğünü nereden anlasın? Ama, yer'i evrenin hareket etmeyen merkezi olmaktan çıkaran Cusanus, onun kendi ekseni ve güneş etrafında dönmekte olduğunu da söylemiyor: Yer'i evrenin merkezi olmaktan uzaklaştırınca, onun önem ve değerinin de ortadan kalkacağını ileri sürenlere Cusanus: Yetkinlik büyüklüğe bağlı

değildir diyor; bu yeryüzü üzerinde barınanlar yetkin olmayı istiyorlarsa, doğalarına uygun olan olgunluğa yaklaşmaya çalışmalılar; kendi doğaları dışında bir yetkinlik ölçüsü aramaya kalkışmamalıdırlar; yeryüzünde gelip-geçiciliğin olması, dünyamızın yetkin olmadığını göstermez; zaten, mutlak anlamında alınırsa, hiçbir şey gelip-geçici değildir; gelip-geçicilik dediğimiz, belli bir varlığın kendisini kuran öğelere ayrılıp çözülmesidir; bu çözülme olaylarının öteki yıldızlarda da olduğuna inanabiliriz, çünkü öteki yıldızların da yer'dekinin *aynı olan dış etkiler* altında bulundukları düşünülebilir.

Cusanus'un bu öğretisi, ortaçağın Aristotelesçi evren tablosuna büyük bir darbe idi: Kendi içine kapalı olan bu tablonun sağlam ve güvenilir çerçevesi artık kırılmıştı; bu duruk tablo şimdi kımıldamaya başlamıştı. Bundan böyle de bu kımıldayışın önüne geçilemeyecek, bütün Renaissance doğayı bir oluş, bir gelişme sayacaktır. Cusanus, ayrıca, bu tablo içindeki *yapı ayrılıklarını* da ortadan kaldırmıştı; gökyüzü ile yeryüzü arasındaki sert karşıtlık da kaybolmuştu; evrenin bu iki bölgesinde *aynı yasaların,* aynı koşulların hüküm sürdüğünün düşünülebileceği anlayışı artık söylenmiş bulunuyordu. Doğanın – yer'i ile, gök'ü ile – değişip gelişen *dinamik* bir *birlik* olduğu anlayışı, Renaissance'ın çeşitli çığırlarının üzerinde birleştikleri bir düşüncedir. Oysa ortaçağ doğa anlayışında dualisttir: Yeryüzü ile gökyüzünün yapıları başka başkadır, her birinin kendine göre ayrı yasaları vardır. İmdi doğanın "birliğine" inanan Renaissance felsefesi, doğanın derinliklerine sokuldukça, evreni en içinden birleştiren ana kuvvetlerle karşılaşacağımızı tasarlar; bundan dolayı doğayı bilmede yapılacak şey, bu *ana-kuvvetleri aramaktır.* Doğa karşısında bu arayan, *araştıran* tutum da, Renaissance felsefesinin bir özelliğidir. Ortaçağ felsefesi doğayı araştırmıyor, yalnız, antikçağdan almış olduğu tabloya, kavramlara, temiz, açık sınırlar çizerek bir düzen vermeye çalışıyordu. Renaissance felsefesi ise, doğanın bin bir görünüşü arkasında saklanan kuvvetlere bilgi ile sokulmak ister; bu kuvvetleri bilmek, aynı zamanda, onlara *egemen olmak* demektir; doğaya egemen olmak da, doğa bilgimizin doğruluğu için kesin bir ölçüdür.

Renaissance "doğaya egemen olmayı" ilkin sistemli bir araştırma ile değil *büyü* (magie) yolu ile denemiştir. Renaissance'ın başlangıçta *büyü* yöntemine başvurması, hem doğa üzerinde bilgi ve görgülerinin eksik olması, hem de doğayı canlı, *organik* bir varlık sayması yüzünden olmuştur. Böyle bir anlayışla, insan doğanın sırlarına sokulabilir, çünkü kendisi de bu canlı doğanın bir parçasıdır, onda da doğadaki aynı kuvvetler etkimektedir; insan, "büyük evren"in (makrokosmos) yansısı olan bir "küçük evren"dir (mikrokosmos); evrenin bütününde bulduğumuz aynı kuvvetler insanda da vardır; bundan dolayı insanı araştırmak, doğayı araştırmaya götüren yoldur.

Böyle bir anlayışın en tipik düşünürlerinden biri, Renaissance başlangıçlarının ünlü hekim ve kimyacısı *Paracelsus*'tur. (Asıl adı: Thephrastus Bombastus von Hohenheim) (1493-1541). Bir İsviçre Almanı olan Paracelsus'a göre, *tıp* doğa biliminin temelidir, çünkü insan vücudundaki doğa kuvvetlerini öğrenen hekim, bunları "büyük doğada" yeniden bulur; doğadaki kuvvetleri öğrenince de, madenlerle otlardaki hastalıklara karşı kullanılabilecek kuvvetleri de tanımış oluruz.

Ortaçağ sonlarında nominalizm, teoloji ile felsefeyi birbirinden kesin olarak ayırmıştı. Bu çığıra göre "tümeller" gerçek değildirler, gerçek olan ancak duyularımızın konusu olan tek tek varlıklardır; dogmalar duyulurüstü olduklarından ancak dini inançların bilgisi olan teolojinin konusu olabilirler. İşte bu çığırın izinde yürüyen Paracelsus için felsefe, doğa bilgisinden başka bir şey değildir; felsefe, *doğanın* bilinmesidir. Yalnız, onda bu doğa bilgisi, *fantastik* bir metafizik, varlıkların bağlantılarını kavrayan esrarlı bir sezgi gibi bir şey olur: Doğa canlıdır, büyülü Tanrısal kuvvetlerle doludur; doğanın özüne kitaplardaki ölü bilgilerle değil, onunla doğrudan doğruya birlikte duyarak, birlikte yaşayarak, birlikte davranarak girilebilir; bu da olabilir, çünkü insan bu canlı doğanın ortasında bulunan bir mikrokosmos'tur; insanın çevresinde dağınık bir halde bulunan şeyler onda bir bütün halinde birleşirler; onun içindir ki, insan bu şeyleri bilir ve onlara egemen olabilir. Paracelsus'un "*Vulcanus*" adını verdiği bir kuvvet, "Tanrısal ruh" bütün evrenin içine yayılmıştır; tek tek varlıklarda buna bir de, tek varlığın özel ruhu, *Archeus* da katılır. İmdi nerede olayların gidişine karışılmak isteniyorsa, orada tek şeyin Archeus'unu, hayat gücünü bilmek ve kavramak gerektir. Bir insanın sağlam olması, onun Archeus'unun engelsiz işlemesine bağlıdır; hastalık, Archeus'un yabancı bir ruha bağlı olmasıdır; bundan dolayı hastalığa karşıt kuvvetlerle değil, hastanın özünü sağlamlaştırmakla iyileştirmelidir; hasta bir organa, ancak onun kendisinden yapılmış bir madde ile yardım edilebilir. Her şeyinin canlı olduğu, her yanının "can ruhları"nın büyülü egemenliği ile dolu bulunduğu bu dünyada, hekim her şeyden önce iyi ve kötü "ruhları" (Geister) iyice tanımalı; iyileri desteklemeyi, kötülerle savaşmayı öğrenmelidir. Ama her şeyde bir de Vulcanus (Evren ruhu) gizli olduğundan, onu destekleyecek bir ilacın, yani bütün hastalıkları iyileştirecek bir tüm-ilacın (devayı-küllün) da olması gerekir; bu da, bilgelerin arayıp da bir türlü bulamadıkları o "taş"tır. Bütün fantezilerinin yanı sıra Paracelsus bu "taş"ı bulmak yolunda çok çalışmış, bu uğurda birçok kimya deneyleri yapmıştır. Bu arada kimyanın bazı esaslarını geliştirmiş olması, onun en olumlu yönüdür.

Ortaçağ için doğa güvenilemez, kavranılamaz bir şeydi. Doğayı pek az bilip anladığı için, ortaçağ insanı doğa karşısında bir güvensizlik duyuyor, kendini onun karşısında çaresiz buluyordu. Gerçi insanda doğaya sokulabilecek, onunla birleşip onu yönetebilecek olanakların olduğu seziliyordu, ama bu yeti de olağanüstü, şeytanca bir şey sayılıyordu. Oysa Renaissance insanı doğaya, kendisinden ürküntü duyulan, bilinemez bir şey diye değil, büyük bir güven ve sevgi ile bakar, çünkü onu kendi içinde bulur, kendisini onun içinde görür; ona tutkulu bir özleyiş ile yönelip sırlarını kavramaya, ona egemen olmaya çalışır. Ama, Paracelsus örneğinde gördüğümüz gibi bu sırlar ilkin sağlam bir yöntem ile değil, *hayalgücünün* buluşlarıyla çözülmek istenir; doğanın gidişine astroloji ve büyü ile egemen olunmaya çalışılır; bu dönemde henüz kimya yoktur, bütün bayağı madenleri altına çevirecek olan "Bilge taşı"nı arayan simya (alchimie) vardır. İşte Renaissance başlangıçlarının bu fantezilerle yüklü doğa felsefesi yanında, *deneye* dayanarak doğayı *sistemli* bir şekilde araştırmak isteyen çığırların da yavaş yavaş belirdiğini görüyoruz. Bu çeşit ça-

lışmaları, bir yandan o sıralarda hızla gelişmekte olan *matematik*, öbür yandan da keşif ve icatların güvenilir, sağlam doğa bilgilerine karşı yaratmış olduğu geniş bir ilgi ve gereksinme desteklemiştir. Aynı zamanda bir *keşifler* ve *icatlar* çağı olan Renaissance'ta Amerika Kıtası keşfedilmiş, yeni denizyolları açılmış, pusula, barut, basım ve optik aletler bulunmuştur. Bu keşif ve icatlar Avrupalının gerek coğrafya, gerekse kosmografya ufkunu birdenbire pek çok genişletmişti; bundan böyle bütün yeryüzüne yayılacak Avrupalının doğa gerçeğini iyice kavramış bilgilere büyük gereksinmesi vardır.

Renaissance başlarında doğayı sağın (exakt) olarak araştırmak isteyenlerden biri İtalyan *Bernardinus Telesius*'tur (ya da Bernadino Telesio) (1508-1588). Gerçi o da kendini fantezilerden büsbütün kurtarmış değil, ama yine de doğayı *sırf deneye* dayanarak araştırma yolunda büyük yararlığı dokunmuştur. Renaissance'ın doğa felsefesinde empirizmin baş temsilcisi olan Telesius, Aristotelesçi Skolastiğe şiddetle karşı koyar; kendini otoritelerden kurtarmış, bağımsız bir doğa bilgisinin gelişmesine engel olduğu için Aristoteles felsefesinin bütün akademilerden kovulmasını ister. Yeni bir doğa anlayışına, doğa ancak *özgür* olarak, *deneye* dayanarak incelenirse varılabilir; sırf düşünme ile birtakım doğa bilgilerine varılabileceğini sanmak baştan aşağıya yanlıştır; aklın sonuç-çıkarmalarıyla elde edilen bilgiler gerçeğin bir tahmini olmaktan ileri geçemezler; bunları deney doğrularsa, ancak o zaman kesin bir bilgi olurlar. Bu düşündüklerini gerçekleştirmeye yardımı olsun diye Telesius bir doğa araştırmaları derneği kurmuştur.

Ama Telesius, sözü geçen bilgi ilkesine sadık kalmamıştır. Birçok filozoflar gibi kafasının içinde bir dünya tasarlamayı değil, "gerçeği dikkatle araştırmayı istiyorum" demesine rağmen, sonunda yapmış olduğu şey, eski İonia filozoflarınınkini andıran bir *doğa metafiziğidir*. Bu metafiziğin, esası, "yaş" ile "kuru" ya da "soğuk" ile "sıcak" arasındaki karşıtlıktır. "Kuru" ile "sıcağın" toplandığı merkez güneştir; "yaş" ile "soğuk"un toplandığı merkez ise yer'dir. Bu iki ilke (kuru-sıcak ile yaş-soğuk) arasında sürekli bir savaş hüküm sürer; zaman zaman bunlardan biri ötekine üstün gelir, ama onu büsbütün ortadan kaldıramaz. Bu sonu gelmeyen savaş, başlangıçtaki hiçbir niteliği olmayan maddeden tek tek varlıkların meydana gelmelerinin nedenidir. Tek tek varlıkların niteliklerini belli edip onları birbirinden ayrı kılan, bu iki ilkeden birinin bir şeyde az ya da çok bulunmasıdır.

Telesius'un bu doğa metafiziğinin ana çizgisi, *madde* ile *kuvvet* arasındaki ilgidir. Aristoteles'in doğa öğretisinde ise madde ile form arasındaki ilinti esastır. Genel olarak ilkçağ doğa felsefesi, doğa olaylarını, bunların ortada göründükleri *formlarla* açıklamaya çalışmıştır; bu çağda doğa olayları hep gelişmelerini *bitirmiş* sonuçlar olarak anlaşılmıştır. Oysa Renaissance'ın getirdiği yeni doğa anlayışı bu sonuçlarda (formlarda) kalmaz, geriye giderek, onları oluşturan *kuvvetleri* arar. İşte Telesius'un "sıcak" ile "soğuk"u da, bütün doğayı oluşturan iki kuvvet, iki ilkedir (principia agentia); "sıcak" ile "soğuk", madde ya da nitelik değildirler; kendilerine göre hareketleri olan birer kuvvettirler; sıcağın genişletici, soğuğun büzücü bir hareketi vardır. Telesius'un bu anlayışı karşısında Aristoteles'in "öğeler öğretisi" de tutunamaz oluyordu: Ar-

tık, Aristoteles'in anladığı gibi, "doğal yerleri" olan ya da doğal yerlerine ulaşmak için kendilerinde bir "çaba" taşıyan öğeler kalmıyor; şimdi, olsa olsa, merkezi güneş olan birinde genişletici kuvvetin, merkezi yer olan ötekinde büzücü kuvvetin etkidiği iki öğe vardır. Telesius'un maddeden ayrı olan bir uzay da kabul etmesi, Aristoteles'in "her şeyin doğal bir yeri vardır" görüşünü ayrıca sarsıyordu. Ona göre, boş uzay bile olabilir; Aristoteles'in "doğanın boşluktan kaçındığına" inanması ancak bir kuruntudur.

Ortaçağ doğa görüşünün temeli, Aristoteles'in doğa sistemi idi. Renaissance kendi doğa tablosunu çizerken, sıyrılmaya çalıştığı, aşmak istediği bu sistemi yıkmakla işe başlamıştır. Cusanus, bu kımıldayan, duruk sistemi baştan aşağı bir hareket diye anlamıştı; Telesius da onun kaskatı öğelerini ve formlarını ortadan kaldırmıştır. Ama Aristoteles-Ptolemaios sisteminin dayandığı ana direkleri asıl *Kopernikus* yıkacaktır. Aristoteles'in doğa tablosu, duyularımızın bize doğrudan doğruya göstermekte oldukları görünüş üzerinde kurulmuştu. Kopernikus bunu altüst edecek, doğanın "gerçek yapısı" ile sübjektif kavrayışımızın gösterdikleri arasında büyük bir ayrılığın olduğunu kesin olarak tanıtlayacaktır.

Renaissance düşüncesinin en büyük başarısı olan yeni doğa bilimi, tek bir düşünürün değil, birçok düşünürün ortaklaşa yapıtıdır. Ortaçağın doğa tablosunu yıkıp bunun yerine yeni bir doğa görüşü koyma işinde irili-ufaklı bir sıra düşünürün payı olmuştur. Ancak, yeni doğa anlayışını son kesin biçimde yaklaştıran, bu anlayışın bugüne değin değişmeyecek temelini kuran *Nikolaus Kopernikus* (ya da Copernicus) (1473-1543) olmuştur. Astronomik dünyayı tasavvurumuzda büyük bir devrim getirmiş olan Kopernikus Batı Prusya'da Vistül Irmağı üzerinde bulunan Thorn şehrinde zengin bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Milliyeti üzerinde Lehliler ile Almanlar arasında uzun tartışmalar olmuştur. Doğduğu, ailesinin uzun zamandan beri oturduğu topraklar, Lehliler ile Almanların birbirine karıştığı bir sınır boyu olduğundan milliyeti bir tartışma konusu olabilmiştir. Önce, o sıralarda humanist bilgiler, matematik ve astronomi bakımından çok iyi bir durumda olan Krakow Üniversitesinde okudu, sonra o yıl kalacağı İtalya'ya gitti, devrin ünlü üniversiteleri olan Bologna ve Padua üniversitelerinde felsefe, matematik, astronomi, hukuk ve tıp okuyarak öğrenimini tamamladı. İtalya'ya gitmeden önce de amcasanın yardımıyla Frauenburg Manastırında küçük bir ruhani göreve atanmıştı. Sonra ömrünün büyük kısmını burada geçirecek, sisteminin temellerini burada kuracaktır. O sıralarda başlamış olan Reformation'u, dindeki bu yenileşme hareketini iyi karşıladığından güç durumda kaldı, özgür düşünceli arkadaşlarıyla görüşmesi yasak edildi. Bu yüzden ömrünün son yıllarını yalnızlık içinde geçirdi. Ölüm yatağında yattığı günlerde (1543), büyük bir devrim getirecek olan "De revolutionibus orbius coelestium" ("Gök cisimlerinin dönmesi üzerine") adlı yapıtı yayımladı. Kopernikus bu yapıtını uzun yıllar yayımlamayıp bekletmiş, düşüncelerinin dar bir çerçevede kalmasını istemiştir. Ama düşünceleri yine de oldukça yayılmışlardır; bunu da o arada kendisinin çıkarmış olduğu küçük bir özet sağlamıştır. Düşüncelerinin büsbütün yayılması ile yapıtının yayımlanmasında, asıl, ateşli yandaşlarından birinin,

Wittenbergli bir matematik bilgini olan *Joachim Rheticus*'un büyük rolü olmuştur. Rheticus, onun sistemini yakından öğrenip incelemek üzere, 1539 yılında Frauenburg'a gelmiş, burada iki yıl kalarak çıkardığı bir kitapla dünyaya Kopernikus sistemini geniş çizgileriyle öğretmiştir. Ayrıca, Kopernikus'u ünlü yapıtını yayımlamaya razı etmiştir. Yapıt önce pek ilgi çekmemiş, hiç de heyecanla karşılanmamıştır. Bunda, basım işini üzerine alan birisinin, ortalığı kızdırmamak kaygısıyla yazmış olduğu önsözün büyük etkisi olmuştur. Uzun zamanlar Kopernikus'un kendisinin sanılan bu önsözde, sunulan öğretinin ciddi bir sav olmadığı, bir varsayımdan, bir matematik speculation'dan ileri geçemeyeceği söyleniyor; eski görüşler de doğrudurlar, yerindedirler; zaten astronomiden kesin bir bilgi beklememelidir deniyordu. İşte Kopernikus'un öğretisinin uzun zaman dikkati çekmemesi bu önsöz yüzünden olmuştur. Ama yine bu önsöz, yeni öğretinin engelsizce geniş çevrelere yayılmasına da yol açmıştır. Nitekim sonraları Giordano Bruno ile Kepler, bu önsözün Kopernikus'un olmadığını tanıtlayınca ve Galilei de yeni teoriyi deneyinde doğruladığını gösterince kıyamet kopmuş, hemen hemen bir buçuk yüzyıla yakın bir sürece Kilisenin yasak ettiği kitaplar listesinde yer alan bu yapıtın öğrettiklerine inananlar Engizisyon Mahkemelerinde sürünmüşler, Giordano Bruno ve Galilei gibi birtakımı da inançlarının kurbanı olmuşlardır.

Kopernikus'un öğretisinin getirdiği yenilik, çok büyük ve günü için tehlikeli bir devrimdi, çünkü binlerce yıldan beri inanılan ve Kilisenin resmi görüşü olan bu evren tasavvurunu altüst ediyordu. Yeni teori, geosentrik bir anlayış yerine *heliosentrik* bir anlayış koyuyordu: Aristoteles-Ptolemaios sisteminde bütün gök cisimleri evrenin merkezinde bulunan ve kendisi duran yer'in etrafında hareket ediyorlardı. Kopernikus ise, şimdi bu tabloyu tersine çeviriyor, güneşi ortaya koyuyor, içlerinde bir de kendi ekseni üzerinde dönen yer'in de bulunduğu öteki gezegenleri güneşin etrafında döndürüyordu. Bu arada Kopernikus, bazı bakımlardan eski sisteme bağlı kalmıştı: Yer küre şeklindedir; gezegenlerin yörüngeleri daire biçimindedir; evren, en dıştaki kendisi kımıldamayan durağan yıldızlar gökü tarafından sınırlanmıştır; konsentrik saydam küreler çakılı gezegenler güneş ile durağan yıldızlar gökü arasında hareket ederler; yer, Venüs ile Mars arasında bulunur. Evren sonlu mu, sonsuz mu? Bunun için Kopernikus kesin bir şey söylemiyor. Ancak şunu biliyor ki, yer'in yörüngesinin çapı yer'in durağan yıldızlara olan uzaklığı karşısında hiç denecek kadar küçük.

Yeni öğretiyi, çıkış-noktası olan bir iki kabulü ve felsefi sonuçları bakımından gözden geçirelim. Kopernikus sisteminin temel anlayışlarından biri, doğanın *yalınç*, ereğe uygun, kullanışlı bir yapısı ve işleyişi olduğu düşüncesidir. Aristoteles-Ptolemaios sistemi, gezegenlerin yörüngelerinden sapmalarını açıklamak için işin içine karıştırılan epicyclus'lar yüzünden çok çapraşık bir görünüş kazanmıştı. Kopernikus'a göre, bu karmaşık tablo, doğanın yalınçlığına, ereğe uygunluğuna aykırıdır. Doğa hiç de dolambaçlı yollara sapmadan öğelerini uyumlu bir biçimde birbirine bağlamıştır. Onun için, nedenleri çoğaltacağımıza azaltmaya, bütün etkileri tek bir nedene bağlamaya çalışmalıyızdır. Evrenin düzenini bize toplu bir bakışta kavratacak bir *görüş-noktası*

bulmalıdır. Koca evreni yer'in etrafında döndürmektense, "yer" dediğimiz "küçücük" noktayı büyük kütlenin etrafında dolandırmak daha yalın, daha kestirme olmaz mı? Kopernikus ile yandaşlarının gözünde, doğa yapısının sadeliği, basitliği sadece bir yöntem ilkesi değil, *metafizik* bir ilkedir de. Onlar bu ilkeyi bir inanç gibi kabul ediyorlardı. Bunun doğru olup olmadığını araştırmayı, bundan sonraki felsefe yapacaktır. Cusanus'un ileri sürüp de bir sistem olarak geliştirmediği *relatiflik* (görecelik) de, Kopernikus sisteminin başlıca ilkeleri arasında yer alır. Kopernikus'a göre, uzay içindeki bir hareketin neyin hareketi olduğunu bize algılarımız doğrudan doğruya gösteremezler; hareket eden şey, cisim de olabilir, kendimiz de olabiliriz ya da bunların her ikisi de olabilir; başka bir deyişle; "algılayan" ile "algılanan" başka başka hızlarla ayrı doğrultularda hareket edebilirler. Nitekim yürüyen bir gemiden kıyıya baktığımızda, bize kıyı hareket ediyor gibi gelir, oysa hareket eden biziz-dir.

İmdi, duyumların bize gösterdiğinin tam *tersini* yapıp üzerinde bulunduğumuz yeri hareket halinde saysak daha yalınç, daha sade bir doğa tasarımına varamaz mıyız? Kopernikus'a göre varabiliriz. İşte onun öğretisinin başlıca *amacı* da budur: Böyle bir anlayışı çıkış-noktası olarak aldığımızda, algının gösterdiğinden daha yalın, hem de doğa gerçeğine daha uygun bir görüşe varabileceğimizi matematik olarak tanıtlamaktır. Bu öğreti, evrendeki nesnelerin *belli bir görüş-noktasından* nasıl göründüklerini bir açıklama denemesidir; bu belli görüş-noktasından kavranan tablo da, evrenin *gerçek görünüşüne* uygundur ve bu görünüşe duyumlarla değil, duyumları *düşüncenin* işlemesiyle, bunlar üzerine yaptığı bir eleştirme ile varılmıştır. Bununla Kopernikus şunu göstermiş oluyordu: Varlığın kendisi göründüğünden başka türlüdür; nesneleri, alışmış olduğumuz açının tersinden görmenin yerinde ve doğru bir anlamı vardır.

Gerçi Kopernikus, kendisine bu belli görüş-açısını aldıran zorunluluğu temellendirmemiş, büyük bir devrim getirmiş olan öğretisinde daha birçok güçlük aydınlanmadan kalmıştır. Ama onda ilgi çekici olan, güçlüklerde durup kalmaması, ileriye atılmak, devrimci bir görüşe ulaşmak yüreklilik ve *özgürlüğünü* kendisinde bulmuş olmasıdır. Onun için, Renaissance'ta ondan yana olanlar, hep, yeni öğretiyi anlamak için, insanın "özgür bir ruh" olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bunlardan biri olan Rheticus "Araştırmak isteyen bir kimsenin her şeyden önce özgür bir ruhu olmalıdır," der. Kepler ise, Galilei de Kopernikus'un "özgür ruhunu" pek övmüşlerdir. Kopernikus'un bu yüreklilik ve özgürlükle ileri atılışı da, baş özelliği. Kilisenin otoriter dünya görüşünden kurtulma, her bakımdan insanın özerkliğini, özgürlüğünü elde etmesine doğru bir ilerleme olan Renaissance'ın hayat duygusuna çok uygundur.

Renaissance düşüncesi, özgürlüğüne, kendi yaratılarına antikçağın oluşturduğu kültür değerleriyle beslenerek ulaşmıştır. Bunu Kopernikus'un öğretisi için de söyleyebiliriz. Renaissence'ın birçok düşünürleri gibi, Kopernikus da antikçağın bıraktığı yerden işe başlamıştır. İlkçağın Aristotelesçi evren tasavvuru yanında bir de *Pythagorasçı* görüşü vardı. Ancak, bu görüş, Aristoteles'in

otoritesi yüzünden bütün ortaçağ boyunca ortaya çıkamamıştı. Kopernikus'un kendisi, Yeni Pythagorasçıların öğretisinden etkilendiğini yapıtında açıkça belirtir. Gerçekten de yer'i evrenin merkezi olmaktan ilk çıkaran Pythagorasçılardır. Onlara göre, bütün gök cisimleri evrenin ortasında bulunan ateş'in etrafında batıdan doğuya olmak üzere dolanırlar. Buradan, yer'in kendi ekseni üzerinde de döndüğünü söylemek için bir adım yetişirdi; nitekim İ.Ö. 280 yılı sıralarında yaşamış olan Yeni-Pythagorasçılardan *Sisamlı Aristarkhos*, yer'in hem merkezindeki ateş'in hem de kendi ekseni üzerinde döndüğünü söylemekle, bu adımı da atmıştır. Ondan sonra bir başka Pythagorasçı, *Seleukeialı** *Seleukos* (İ.Ö. 150 sıralarında), Aristarkhos'un bir varsayım olarak ileri sürdüğü bu görüşü bilimsel olarak temellendirmiştir.

Kopernikus'un getirip kesin olarak yerleştirdiği görüş, yalnız bir astronomi öğretisi değildir. Gerçi bu öğreti ortaçağın dayandığı Aristoteles-Ptolemaios sistemini altüst etmiş, bunun yerine bugüne kadar bütün doğa bilimi görüşlerine temel olacak bir açıyı getirmişti. Ama bu öğretinin *felsefe bakımından* da önemi çok büyük olmuştur. Çünkü onunla insanın bakışları yer'in darlığına bağlanmaktan kurtulup evrenin sonsuz genişliğine açılmıştır. Geosentrik tasarım yerine heliosentrik tasarımı koymak, *anthroposentrik* dünya görüşünü de ortadan kaldırmak demekti. Ortaçağ, yer'i etrafında evrenin dolandığı merkez yapmakla, yer'in üzerinde barınan *insanı da her şeyin merkezi* yapıyordu; evrenin varoluşunun nedeni insandı, evrendeki her şey insan içindi. Kopernikus'un öğretisi ile şimdi yeryüzü sonsuz evren içinde bir toz tanesi gibi küçücük bir şey, sayısız yıldızlardan bir yıldız oluvermişti; insanın yurdu da artık bu küçücük toz tanesi idi. İşte ondan böyle bir sonucun çıkacağını anladığı için, Kilise bu öğreti ile kıyasıya savaşmıştır.

Bu dönemin en büyük astronomlarından biri olan Danimarkalı *Tycho Brahe* (1546-1601) yeni öğreti ile Kilise görüşünü uzlaştırmaya çalışan bir astronomi geliştirmiştir. Uranienburg'ta kurduğu rasathane, zamanın astronomi çalışmalarının merkezi olmuştur; başka bir rasathaneyi de Prag'ta kurmuştu; kendisiyle birlikte çalışanlar arasında *Kepler* de var. Ölümünden sonra rasathanesi dağılınca, yaptığı gözlemleri yazdığı defter ile notlarını Kepler almış; gezegenlerin hareket yasalarını hesaplamada bu gereçlerin kendisine sonra büyük yardımı dokunacaktır.

Kopernikus'un çizelgelerini incelemekle işe başlayan Tycho Brahe, onun sistemini bütünü ile kabul etmemiş, dini nedenlerle, Kopernikus'un evreni sonsuz olarak genişletmesinden yana olamamıştır. Onun arabulucu sisteminde, yer kendi ekseni etrafında döner de, başka bir şeyin etrafında dönmez; ay ile güneş ise yer'in, öteki gezegenler de güneşin etrafında dönerler.

Tycho Brahe'nin bu uzlaştırma denemesi başarılı olamamıştır. Kopernikus'un sistemi, Kilisenin bütün tepki ve koğuşturmalarına rağmen, zaferi kazanan düşünce idi. Bu düşünceyi bundan böyle belli başlı doğa bilginleri ile filozofları benimseyecek, gizlediği mantıki sonuçlar bunların elinde gelişecek, Renaissance'ın doğa tablosu başlıca çizgileriyle böylece ortaya çıkacaktır.

---

* Seleukeia: Silifke.

Yeni öğretiyi *sonuna kadar* düşünüp ondan doğa bilgisi ve felsefe bakımından çok önemli sonuçlar çıkaran, böylelikle yeni evren görüşünün kesin olarak yerleşmesine yol açanların başında *Giordano Bruno* (1548-1600) gelir. Giordano Bruno Renaissance'ın en tipik, en ilgi çekici düşünürlerinden biridir. Hayal gücünün atılganlığı, "yeni"yi büyük bir tutku ile özleme ve durmadan arama, doğa karşısında büyük bir coşkunluk, onunla kendini bir-duyma bu şair-filozofun başlıca özellikleridir. Onun gibi düşündüğünü böylesine coşkun bir duygu ile anlatan başka bir düşünür felsefe tarihinde yoktur denebilir. Renaissance'ın, bu geçit döneminin yeni düşünceleri yeşerten o tedirgin ve ölçüsüz kaynaşması, Giordano Bruno'da en güzel yankısını bulmuş gibidir.

1548 yılında İtalya'da, Campagna'nın Nola kasabasında dünyaya gelen Giordano Bruno'nun iç dünyası da, dış dünyası da huzursuzdur; bu yüzden o durup dinlenme bilmeyen bir gezgin hayatı yaşamıştır. Daha 16 yaşında iken Dominiken Tarikatına girer, burada çabucak ilerler; bu arada Cusanus ile Telsius'un yapıtlarını okuması onu pek çabuk Skolastik bilginin dışına çıkarır. Telesius'un aracılığı ile Kopernikus sistemini tanıması, onun için bir alınyazısı olacak, bu tanışma ona dünya görüşünün temelini kazandıracaktır. Yeni devrimci düşüncelere böylesine dolanması dikkati çektiği için, birkaç defa sorguya çekilir. Bu sıralarda dehşet salan Inqusition'un (Engizisyon) koğuşturmalarından kurtulmak için Roma'ya kaçar; burada da peşinin bırakılmadığını anlayınca, Kuzey İtalya'ya sığınır. Artık Bruno tarikat cübbesini de, bununla birlikte Hıristiyan inancını da üzerinden atmıştır. Onu bundan böyle Hıristiyan öğretisinin ihtiraslı bir düşmanı olarak göreceğiz. Bu yüzden hiçbir yerde tutunamayacak, her gittiği yerde dinsizlik suçu ile koğuşturulacaktır. Onu zaman zaman Avrupa'nın bellibaşlı şehirlerinde buluruz: İtalya'dan Cenevre'ye geçer; sonra Güney Fransa'da bulunup Lyon ve Toulouse'de dersler ve konferanslar verir; bir aralık Paris'te yaşar; buradan İngiltere'ye geçer, Oxford'ta Kopernikus sistemi üzerine konferanslar verdikten sonra birkaç yılını kendisini koruyanların yardımıyla Londra'da geçirir, burada felsefi yapıtlarının başlıcalarını bastırır; yine Paris'te kısaca bulunduktan sonra Almanya'ya gidip sırasıyla Marburg, Wittenberg, Prag, Helmstedt ve Frankfurt'ta bulunur; buralarda da yine kitaplarını basacak birisini aramakta, her yerde olduğu gibi, burada da Kopernikus öğretisinin coşkun bir bildiricisi olarak yeni görüşü yaymaya çalışmaktadır. Bir aralık onu Zürich'te buluruz; bir İtalyan aristokratı onu buradan Padua ve Venedik'e çağırır; anlaşılmayan nedenlerle Bruno bu çağrıyı kabul eder; ama İtalya topraklarına ayak basmakla acıklı sonunu da hazırlamış olur; kendisini misafir eden aynı aristokrat onu ihbar eder; Inquisititon tarafından yakalanan Bruno Roma'ya teslim edilir; burada uzun zaman düşüncelerini geri alması, Kilisenin affına sığınması için boşuna zorlanır; kabul etmeyince ölüme mahkûm edilir. Ölüm hükmünü kendisine bildiren yargıca Bruno "Ölümümü bildirirken siz benden çok korkuyorsunuz," demiş. 1600 yılının 17 Şubatında Roma'da yakılmıştır.

Başlıca *yapıtları* şunlardır: "Della causa, principio et uno" ("Neden, ilke ve bir üzerine"); "De l'infinito, universo e mondi" ("Sonsuzluk, evren ve yer üzerine"), "Degl' eroci furori" ("Kahramanca coşkunluk üzerine").

Giordano Bruno'nun dünya görüşünün kökleri Kopernikus sistemindedir. Gerçi Kopernikus, evrenin sınırsız olup olmadığı konusunda kesin bir şey söylememişti. Ama evreni öylesine genişletmişti ki, Giordano Bruno bundan evrenin sonsuzluğu düşüncesini kolaylıkla çıkarmıştır. İşte doğanın *sınırsız* ve *sonsuz* olduğu görüşü, Giordano Bruno felsefesinin ana-direklerinden biridir. Aristoteles fiziğinde esîr (aither) evreni sınırlıyordu. "Esîr'in ötesindeki boşluk ne olacak? Ona ne diyelim?" diye soran Giordano Bruno, "Demek ki, nereye bir sınır koyarsak koyalım, onun arkasında yine de bir uzay kalıyor; öyle ise evrenin hiçbir yerine bir sınır koyamayız; evren sonsuz ve sınırsızdır" sonucuna varıyor. Esasen evren, Tanrı'nın kendini gerçekleştirdiği bir yerdir; sonsuz bir etkinlik olan Tanrı, kendini ancak sonsuz olan bir evren içinde gerçekleştirebilir. Sonsuz evren içinde sayısız sınırlı dünyalar vardır; her yıldız kendi ekseni ve kendi güneşi etrafında döner. Evrenin kendisi hareketsizdir; kendi dışında başka bir yer olmadığı için, yerini değiştiremez; bundan dolayı bütün hareketler görelidir (relatif); evrenin ne merkezi, ne aşağısı, ne yukarısı vardır; bütün bunlar gözleyenin duruş-noktasına göre değişir, dolayısıyla herhangi bir nokta merkez olabilir. Bütün gök cisimleri, birbirleriyle karşılıklı olarak dayanıştıkları bir bağlantı içinde toplanırlar: Evren, *birliği* olan bir bütündür. *Evrenin birliği* düşüncesi, evrenin *sonsuzluğu* düşüncesi yanında, Giordano Bruno'nun Kopernikus öğretisinden bir sonuç çıkarıp felsefesine temel yaptığı ikinci ana düşüncedir. Aristoteles fiziğine göre gök ile yer arasında, *özleri* ve *yapıları* bakımından bir başkalık ve karşıtlık vardır: Gök yetkin olan, yer ise yetkin olmayan, eksik olan bir dünyadır; yer dört öğeden (toprak, su, hava, ateş) yapılmıştır, gökün madesi ise esîrdir (aither). İmdi yer ile gök arasında değer ve yapı maddeleri bakımından böyle bir ayrılık, Kopernikus sistemine göre yapılamaz. Bu sistem bütün evrenin *bircinsten* (homogen) olduğunu, her kısının *aynı değerde* ve *aynı gereçlerden* yapılmış olduğunu kabul etmeye götürür. İşte Giordano Bruno, bu noktada da Kopernikus sisteminde yerleşik olan bir anlayışı sonuna kadar düşünüp "evrenin birliği"ni kendisine bir ana-düşünce yapmıştır. Gerçi evrenin sonsuzluğu içinde yer bir toz tanesi kadar küçülmüştü; ama evrenin yapıca ve malzemece birliği, bir cinsten oluşu yüzünden de, şimdi öteki gök cisimleriyle *aynı değerde* olmuştu.

Giordano Bruno'nun Kopernikus sistemine dayanan dünya görüşü, bu sistemin yalnız astronomik görüşünde durup kalmamış, ona bir *metafizik temel* de kazandırmıştır. Bruno sonsuz evren içinde sayısız *sonlu* dünyalar kabul etmişti; bunların her birinin *kendine göre* bir hayatı, kendine göre bir güneşi vardı. İmdi bu sonlu dünyaların kendi başlarına oluşları ile sonsuz evrenin birliği nasıl bağdaşabilir? Bu soru, *individualizm* ile *universalizm* arasındaki bağlantı sorunudur. Giordano Bruno'ya göre, evrenin (universum) *tözü,* en iç özü sonsuz Tanrı'dır. Bu öz bakımından görüldükte, tek tek varlıkların (individuum) hiçbiri başlı başına, bağımsız değildir, bunların her biri öncesiz-sonrasız olan tek bir "Tanrısal kuvvetin" çeşitli *görünüşleridir.* Evrenin özü de duran donmuş bir şey olmayıp sonsuz yaratıcı bir *etkinliktir;* doğanın yaratıcı gücüdür, her şeyin etkin nedeni olarak "yaratan doğa" (natura naturans)tır. Tanrı'nın tek tek varlıklara ilintisi, düşünmenin tek tek kavramlara olan ilin-

tisi gibidir: Doğa ve gerçek, Tanrısal tözün düşünceleridir. Yaratmanın ereği de, evrenin yetkinliğinden başka bir şey değildir; bu yaratma, bütün şekillerin sonsuzluğunu gerçekleştirmektir. Evrende bulunan ve bulunacak olan şekillerin hepsi Tanrısal özde saklı idiler ve saklıdırlar. Bu öz, evrenin hem nedeni, hem de ereğidir. Tanrısal öz ya da ruh, nesnelerde barınan bir *sanatçı gibidir;* onların hem idesi, hem de yaratıcı gücüdür. Bütün doğa bu Tanrısal ruhu solunur; bu ruh, her yanda bütün nesnelere biçim kazandıran bir sanatçı gibi çalışır; nasıl bir sanatçı, ne kadar yaratırsa yaratsın, hep kendi kendisiyle aynı kalırsa, bunun gibi Tanrısal öz de nesnelerin sonsuz çokluğu içinde hiç değişmeden, hiç eksilmeden hep olduğu gibi kalır; değişen, yalnız dış gerçektir; asıl özden, iç gerçekten hiçbir şey değişmez.

Giordano Bruno'nun birlikli ve sonsuz bir bütün olan evreni, sonu olmayan bir *süreç,* sürekli bir yetkinleşmedir; doğa, biteviye kendi özünü kendi doğurarak sürüp gider. Bu süreçte doğa bir yandan boyuna olgunlaşmaktadır, öbür yandan da olmuş bitmiştir, yetkindir. Tek tek varlıklar doğar, serpilir, sonunda da solup giderler. Bunlar başta yetkin değildirler, yavaş yavaş olgunlaşmışlar, en sonra da yeni bir hayatın tohumu olmak için göçüp gitmişlerdir. Buna karşılık evren, özü olan Tanrısal kuvvet bakımından her anında yetkindir.

Giordano Bruno, tek tek varlıkların yetkin olmayışlarının tesellisini evrenin *bütünü* ile yetkin olmasında bulur. Bu anlayışını "Eroici furori" ("Kahramanca coşkunluk") adlı yapıtında derin bir şiir güzelliği ile anlatmıştır: Evrenin sonsuz güzelliğine dalmak, onun içinde erimek karşısında insanın kendi üzüntüleri, sıkıntıları, ölümü bir hiç kalır. "Bütünü" görmeye ne kadar yükselirsek, çevremizdeki sonlu ve eksik varlıkların kötülüğünden duyduğumuz acıdan o kadar uzaklaşırız. İnsanın bakışları tek tek varlıkların göçüp gitmesinden, kendi didinme ve acılarından sıyrılıp ne kadar bütünün uyum ve sonsuzluğuna çevrilirse, "kahramanca bir coşkunlukla" acı ve ölüm de o kadar yenilmiş olur. Bu evren içinde ölüm de yoktur; ancak öz'ün dış görünüşlerinin biçim değiştirmeleri vardır. Giordano Bruno'nun sonsuz doğa karşısında duyduğu bu coşkun sevgi, Platon'un *eros*'unu andırır. Burada da ruh, kendisini en içten kavrayan bir özlem ile bu dar dünyaya bağlılığını kahramanca yenip Tanrı'ya, sonsuz doğaya ulaşmaya çalışır.

Giordano Bruno'nun "organik bir birlik" diye anladığı doğanın içinde mekanik bir zorunluğun elbette yeri yoktur. Burada her türlü oluş doğanın en iç özünden çıkar, dolayısıyla burada zorunluluk tam bir *özgürlüktür.* Doğanın birliğinde tek tek varlıkların karşıtlığı eriyip ortadan kalkmıştır. Nasıl sanatçı seslerin, renklerin, çizgilerin karşıtlığından sanat yapıtı dediğimiz *uyumbirliği* yaratıyorsa, Tanrısal güç de, karşıtları *güzel* bir birlik içinde ulaştırmak için, bir çokluğa bölünür. Kendisinde bütün karşıtları topladığından, Tanrı hem "en büyük" hem de "en küçük"tür; "en büyük" olarak evrenin kendisidir, "en küçük" olarak da her sonlu nesneyi belirleyen, onu o nesne yapan bireysel (individuel) hayat ilkesidir. Bundan dolayı yalnız insan değil, her varlık Tanrısal özün bir *aynasıdır,* her şey özü bakımından Tanrı'nın kendisidir; yalnız her bir şey kendine göre, yani bütün öteki şeylerden ayrılan bir biçimde Tan-

rı'yı içinde barındırır. Bu düşüncesini Giordano Bruno, "*monad*" kavramında derleyip toplamıştır: Doğa monadlardan meydana gelmiştir; her monad Tanrısal varlığın *individuel* bir varlık formudur; sonsuz özün sonlu bir varlık biçimini almış olmasıdır. Her şey de Tanrı ve monad olduğuna göre, evren en küçük zerresine kadar *canlı* ve *ruhludur.* Tanrısal ruh evrenin her noktasında özel bir varoluş olarak kendisini bireyleştirdiğinden, her bir şey hem kendi özel yasalarına, hem de evrenin genel yasalarına uyar – tıpkı gök cisimlerinin hem kendi eksenleri, hem de güneşleri etrafında döndükleri gibi.

Giordano Bruno için de felsefenin *ilahiyat sorunlarıyla* uğraşması boşunadır: En yüksek varlık bilinemez; onu bilebilmek için olağanüstü bir ışık gerek. Felsefeye düşen ödev, *doğayı* bilmektir; doğanın birliğini kavramaya çalışmaktır; Tanrı'yı doğanın *dışında* değil, *içinde* aramaktır. Buna göre doğayı bilmek, Tanrı'yı bilmektir, dolayısıyla da doğa bilgisindeki her ilerleme, Tanrı'nın bir yönünü açmadır, bilinmeyen bir yönünü kavramadır. İşte bu yüzden Giordano Bruno, Kopernikus sistemini büyük bir coşkunlukla benimseyip, yeni öğretiyi sonuna kadar düşünmüştür.

Giordano Bruno, Renaissance için çok tipik olan bir doğa anlayışının en büyük, en parlak filozofudur. Renaissance insanı, ortaçağ insanının tersine olarak, içinde yaşadığı "bu dünya"yı artık "öbür dünya" için yalnız bir çeşit, yalnız bir hazırlık diye anlamadığı günden beri, bakışları değişip içinde bulunduğu doğa gerçeğini bütün büyüklük ve güzelliği ile karşısında bulduğu günden beri bu gerçeği kavramaya ihtirasla yönelmişti. Ancak, gördük ki, Renaissance düşüncesi doğa gerçeğine ilkin, bugün anladığımız gibi, sistemli -planlı araştırmalarla değil, bilimsel düşünceye mistik görüşler, fantezi öğeleri karıştırarak yaklaşmaya çalışmıştır. Paracelsus böyle bir anlayışın karakteristik bir görünüşü idi. Kopernikus öğretisini kendisine çıkış noktası yapan, ama onu daha çok *duygu* yönünden geliştiren Giordano Bruno da bu dizinin hem en son, hem de en parlak filozofudur. Renaissance'ın hayat duygusu bu şair -filozofta bütün derinlik ve karşıtlıklarıyla kendini gösterir. Onun doğa görüşü bir *estetik pantheizmdir:* Doğa Tanrı ile doludur, Tanrı'nın kendisidir, Tanrı gibi sonsuz ve güzeldir, bundan dolayı da coşkun bir duygu ile yaşanacak bir tapınma konusudur.

Giordano Bruno'nun hayal gücü ve duygu ile yüklü doğa felsefesi, Kopernikus'un öğretisi üzerinde *metafizik* bir evren tablosu kurmuştu. Kopernikus'un getirdiği büyük devrimin taşıdığı olanakları *bilimsel* olarak geliştiren asıl *Kepler ile Galilei* olacaktır. Bu iki bilgin, Renaissance'ın doğa görüşünü, duygu öğelerinden, estetik çizgilerinden sıyırarak, ona tam bir *matematik form* vermeye çalışacaklardır. Bununla da, doğa gerçeğini bir matematik bağıntılar sistemi olarak kavrayan bugünkü doğa bilimimizin temelleri atılmış olacaktır.

Kepler'in kendi gelişmesi, Renaissance doğa felsefesinin mistik speculationlardan arınarak matematik ile temellendirilen bir doğa bilimine doğru ilerlemesinin bir simgesi gibidir. Kepler de, Giordano Bruno gibi, ilkin estetik renkli, Yeni-Platoncu bir evren düzeni tasavvurundan kalkmış, sonra gitgide kesin bir matematik araştırma idealine yönelmiştir. *Johannes Kepler* (1571-

1630) Almanya'da, Stuttgart yakınlarındaki Weil kasabasında doğdu. Tübingen'deki Teoloji Seminerinde humanist bilimler, felsefe, matematik ve astronomi okudu. Öğrenimini bitirdikten sonra bir aralık Graz Lisesinde matematik öğretmenliği yaptı, sonra Prag'a giderek, Tycho Brahe ile çalıştı. Tycho Brahe'nin ölümü ile bu büyük astronomun çok zengin gözlem gereçleri Kepler'e kaldı. Bu gereçlere dayanarak, sonra Kepler kendi adını taşıyan üç yasayı bulacaktır. Prag'ta geçirdiği 12 yılı bir yana bırakacak olursak, Kepler'in hayatı üzüntü ve sıkıntılar içinde geçmiştir. Yoksulluk, hastalık yakasını bırakmamış, boyuna oradan oraya dolaşmak zorunda kalmış, içten bağlandığı Protestan inancı yüzünden güç durumlara düştüğü olmuştur.

Geçirdiği hayatın hiç de elverişli olmamasına rağmen Kepler matematik, fizik ve astronomi tarihinde çığır açan yapıtlar ortaya koymuştur. Astronomide kendi adını taşıyan yasalara Tycho Brahe'nin uzun yıllar Mars gezegeni üzerinde yaptığı gözlemleri değerlendirerek varmış, böylelikle gezegenlerin yörüngelerinin *gerçek* yapısı ile hızlarını, yani yörüngeleri üzerindeki dönme sürelerini tam olarak belirlemiştir. Bu yasalardan birine göre gezegenlerin yörüngeleri daire şeklinde olmayıp *elips* biçimindedir. Bununla da, antikçağdan beri hareketin en yetkin şekli sayılan, Tanrılaştırılan daire yerine elips konmuş oluyordu. Bu, aynı zamanda – Aristoteles'te olduğu gibi – a priori yapıntılar (construction) yerine, *gözlem* ve *hesapla* varılan sonuçları koymak demekti. Ancak Kepler doğa karşısında böyle bir tutuma adım adım bir gelişme ile varmıştır. Gençliğinde yazdığı ilk yapıtı olan "Mysterium cosmographicum" ("Kosmografyanın sırrı"), koyu bir Yeni-Platoncu, estetik rengi olan bir evren anlayışına dayanır. Burada evrenin güzelliği, yetkinliği ve Tanrısallığı düşüncesi çıkış-noktasıdır. Güzel, yetkin ve Tanrısal olduğundan evren küre şeklinde olarak düşünülmelidir (Kopernikus da küre şekline bağlı kalmıştı). Tanrı kendisini evren düzeninde göstermiştir. Evren yapısında, gezegenlerin sayısı ile güneşten uzaklıklarında çok iyi görülen bir *uyum* gizlidir; Tanrısal ruh evren içinde kendini uyumlu büyüklük oranları ile gösterir. Kepler beş gezegenden her biri ile Pythagorasçıların beş düzgün geometrik cisminden biri – bir çokyüzlü (polyeder) – arasında bir bağlantı kurar; her gezegen belli bir çokyüzlüyü çevreleyen bir küre üzerinde hareket eder. Bununla da Kepler geometrinin ana formlarıyla gök cisimlerinin uzay içindeki dağılımları arasında tam bir *uygunluğun* olduğunu göstermek istiyor. Başka bir deyişle: Evren *matematik oranlarla* örülmüştür. Bu, kosmografyanın bir mysterium'u, bir sırrıdır. Güneş sistemi içinde yalınç geometrik oranların olduğunu göstermekle, Kepler gökyüzü yapısının sırrını çözdüğüne inanır. Bu düşünce ona heyecan verir, onu evren anlayışına bir kılavuz olarak alır. Bu kılavuz ona hem yardım etmiş, hem de engel olmuştur; bu düşünce onu bir yandan doğanın geometrik yapısı üzerinde yeni araştırmalara götürmüş, ama öbür yandan da ilk ve ortaçağların bağlı kaldığı bir kabulü, "daire en yetkin şekli olduğundan gök cisimlerinin hareketlerinin de daire şeklinde olacağı" savını açıklamada büyük sıkıntılara sokmuştur. Yine bu ilk yapıtında Kepler, gezegenlerin kendi "ruhları" ya da güneşteki kımıldatıcı "ruh" tarafından hareket ettirildiklerini düşünür.

Ancak Kepler doğada bulduğu güzellik ile uyumu hep bu ilk yapıtındaki gibi spekülatif görüşlerle anlamaya çalışmamış, gitgide doğadaki uyumun temeli saydığı matematik oranları *gözlem* ve *deney* ile belirlemeye geçmiştir. Nitekim bu yolda sonra, hem Tycho Brahe'nin gözlemlerine, hem de kendi deneylerine dayanarak gezegenlerin yörüngeleri ve hızlarıyla ilgili üç yasasını koymuştur. Yörüngelerin daire şeklinde değil de elips biçiminde oluşu, doğanın temelindeki matematik oranların a priori olarak kavranmasından çıkmamıştı, bu sonuçlara gözlem ve hesapla varılmıştı. Bunun gibi, Mars gezegeni üzerindeki çığır açan araştırmasında Kepler artık *animist* görüşünü bırakır; gezegenlerin hareketi için artık *fizik nedenleri* aramaktadır. İlk yapıtının ikinci basımında eski animist anlayışı ile ilgili olarak şunları söyler: Mars üzerinde yaptığım incelemelerde kımıldatıcı ruhların olmadığını tanıtlamış bulunuyorum. "Ruh" deyimi yerine "kuvvet" deyiminin konması daha doğru olur. Eskiden gezegenleri hareket ettiren kuvvetin gerçekten bir "ruh" olduğuna inanıyordum. Ancak sonra aralıklar büyüdükçe ruhun kuvvetinin azalacağını düşündüm; bundan dolayı bu kuvvetin *maddi* olması gerektiğine karar verdim. Bu kararıyla da Kepler animist bir doğa anlayışından *mekanist* bir doğa anlayışına geçiyordu; gökyüzünün sırları yerine gökyüzünün bir *matematiği*, bir *fiziğini* koyuyordu.

Doğa gerçeğinin yalınç nicelik oranlarından kurulmuş olduğu düşüncesiyle Kepler, kesin doğa biliminin kurucularından biri olmuştur. Doğadaki güzelliği, uyumu sağlayan matematik oranlardır. Kopernikus gibi Kepler de, doğanın *yalın* ve *açık* olan kurallara göre işlediğine inanır; bundan dolayı, ona göre de, doğayı araştırırken, onu elden geldiği kadar az ve yalın ilkelere bağlamaya çalışmalıdır. Doğanın matematik yapılı olduğu düşüncesine Kepler'i vardırmada bu anlayışın da payı vardır. Bir de, Kepler'e göre, insan zihni en açık olarak nicelik (quantitas) bağıntılarını görebilir; hem de zihin asıl bu çeşit bağıntıları kavrayacak bir yapıdadır; nitelik (qualitas) bakımından doğa ayrı ayrı insanlara başka başka gözükür; ancak niceliklerde kalınırsa güvenilir bir bilgiye varılır. Gelişmenin ikinci döneminde Kepler "ruh" kavramı yerine "kuvvet" kavramını koymuştu; "kuvvet" de fiziki, maddi olan bir şeydir; madde de yer kapladığı için geometrinin konusudur. Kepler "nerede madde varsa, orada geometri de vardır" der. Madde evrenin her yerinde olduğu için, onun her yanı geometrik oranlarla doludur.

Doğanın yapısında matematik orantıları bulmak, Kepler'in getirmiş olduğu bir yenilik değildir; Kopernikus'ta da bu görüş var. Ancak, böyle bir evren anlayışının kökü daha gerilerde, yine antikçağdadır: İlk olarak *Pythagorasçılar* bu görüşü ortaya koymuşlardır. Başlıca matematik ve musiki üzerinde duran Pythagorasçılar, uyumlu seslerle tam sayılar arasında bir bağlılık görmüşler, her sesi bir sayı ile karşılamışlardır; belki bundan, sonra evrenin ana-maddesinin (arkhe) "sayı" olduğunu söylemişlerdir: "sayı", bütün varolanların kökü ve özüdür. Bu görüşleriyle Pythagorasçılar gerçi Yunan matematiğini yaratmışlar, ama bugün anladığımız gibi olan bir matematiği geliştirmemişler, daha çok bir *sayı mistisizminde kalmışlardır.* Bununla birlikte, Pythagorasçıların sayılarla örülmüş evren sistemi, Yunan bilimsel fantezisinin en büyük başarı-

larından biridir diyebiliriz. İşte Renaissance'ta, Pythagorasçıların bu sayı mistisizmi de, öteki antik çığırların yanı sıra ortaya çıkmış ve en güzel anlatımını Kepler'de bulmuştur. Kepler'in gördüğü işin, Pythagorasçı evren görüşünü *deneyle desteklemeye çalışmak* olduğu söylenebilir. Ama ne olursa olsun, Kepler matematik doğa biliminin kuruluşunda ilk kesin adımlardan birini atmıştır. Ondan sonra *Galilei* bu adımı büsbütün ileri götürecek, matematik doğa anlayışını Pythagorasçılığın son kalıntılarından da temizleyecektir. Ona göre, evrenin matematik düzenini keyfi düzenlemelerle, mistik düşünce oyunlarıyla değil, doğrudan doğruya deney ile kavrayabiliriz; doğa araştırmasının ödevi, doğanın *matematik yasalılığını* tanımaktır; bu ödev de kavram yapıntılarıyla (construction) değil, ancak *deneye* dayanarak çözülebilir.

Galilei'ye geçmeden önce, biraz geriye giderek onun düşüncelerini daha önceden hiç olmazsa bir *sezgi* olarak ortaya koymuş olan bir yurttaşını, *Leonardo da Vinci*'yi (1452-1519) kısaca görelim: Yalnız büyük bir ressam, büyük bir mimar değil, aynı zamanda derin bir bilgin, çok becerikli bir teknik adam da olan Leonardo da Vinci, bu çokyanlılığıyla tam bir Renaissance insanıdır. O, çeşitli alanlardaki yorulmak bilmeyen çalışmaları ve yaratıcılığı ile kendisinden sonraki yüzyılların birçok düşünce ve buluşlarını önceden sezmiş, bunlara yol açmıştır. 1452 yılında Floransa yakınlarında bulunan Vinci kasabasında Floransalı bir devlet adamının oğlu olarak dünya gelen Leonardo, 5000 sayfa tutan notlar bırakmıştır. Sezinlemelerin, gözlemlerin, tasarıların, sonuna kadar düşünülmemiş düşüncelerin dağınık olarak serpiştirildiği bu notlarda, Skolastik speculation'lardan tamamıyla ayrılan, matematik araştırma ile tekniğe dayanan bir *yöntem bilinci* buluruz; burada, bilimsel düşünce ile pratik-teknik çalışma arasındaki bağlantı ısrarla belirtilir. Modern düşüncenin de başlıca özelliklerinden olan bu *"bilimsel düşünce ile pratik arasındaki bağlılık"*, sonra, Galilei'de olgun formuna erişecektir. Leonardo'ya göre, *deney* bilimin temelidir; ama duyular yalnız gereçleri sağlarlar, bunların sonra rationel bilgi olarak işlenmesi gerekir; bilim kesinliğe, ancak matematiğin kullanıldığı yerde ulaşır. Doğadaki bütün olaylar, nedenler ile etkilerin birbirlerine bağlanmaları ile, zorunlu olan kurallarla meydana gelirler. *Zorunluluk*, doğa yasalarının hiç kopmayan bir bağıdır; doğa çevresinde mucize diye bir şey yoktur. Doğadaki bu zorunluluğu bize ancak *matematik* tanıtabilir; ancak matematik bilimlerden fantezileri, sofistlikleri kovabilir; "doğru" ancak matematikte bulunabilir.

Leonardo da Vinci'de dağınık bir halde, sistemsiz sezgiler ve öngörüler olarak bulduğumuz şu düşünceler: Doğa araştırmasına temel olarak deneyi almak, doğanın yasalılığını ancak matematik ile kavrayabileceğimiz, nihayet bilim ile pratik-teknik arasında sıkı bir bağlılık olduğu düşüncesi, bütün bu bilim idealleri, *Galilei*'de *sağlam bir sistem* olarak gelişecektir. Bugünkü doğa bilimimizin de idealleri olan bu düşünceler, sistemli bir *yöntem bilincine* ilk olarak Galilei'de ulaşacaklardır.

Renaissance'ta doğru bilgiye vardıran yolu, *yöntemi* açık olarak bir *sorun* diye ilk görenlerden biri yine Galilei olmuştur. Renaissance'ın başlangıçlarından Skolastiğe karşı, hemen hemen içgüdüsel olan bir tepki vardı; birbirlerine

ne kadar aykırı olursa olsunlar, bütün çığırlar bu tepkide birleşiyorlardı. Skolastiğin şu ya da bu görüşü yanında, özellikle yöntemi de reddediliyordu; çünkü Skolastiğin kullandığı *syllogizm* (tasım) yöntemi verimsizdi, yeni bilgilere vardırmıyordu, olsa olsa, zaten bilineni yalnız aydınlatıyor, böylelikle onu tanıtlıyor ya da çürütüyordu. "Yeni"yi arayan Renaissance'a, yeni bilgileri sağlayacak yeni bir yöntem gerekti. Başlangıçlarda antik çığırlara bağlanırken, bunların yöntemleri üzerinde pek durup düşünülmemişti. Ama Renaissance ilerledikçe, yöntem de bir problem olarak ortaya çıkmıştır. *Telesius*, doğayı araştırmaya temel olarak deneyi almak, bu kaynaktan sonra exakt olarak ilerlemek gerektiğini ileri sürmüştü. Ancak o, bu savına bağlı kalmamış, daha çok metafizik nitelikte bir doğa tasarısını geliştirmişti. *Kepler* de doğayı bilimsel olarak araştırmanın ne olduğu üzerinde durmuştu. Ona göre, her bilim birtakım önsavlarla, birtakım varsayımlarla (hypothesis), işe başlar; hiçbir araştırma; mutlak doğruluğu olan önsavların önceden bulunmasını beklemez. Geniş anlamıyla "varsayım", bir kanıtlamada (argumentatio) doğru, sağlam diye *kabul* edilen bir görüştür. Bu anlamında geometri de varsayımlara dayanır; doğa bilimini üzerine kurduğumuz gözlem de bir varsayımdır; örneğin astronomide "varsayım" bir tasavvurlar bütünüdür ki, onun yardımıyla araştırıcı gök cisimlerinin hareketlerindeki düzeni tanıtlar. Yalnız, araştırmaya *kılavuzluk* edecek bu tasavvurlar keyfi olmamalıdır; bunlar, kendilerinden çıkarılacak sonuçların gerçek olaylara uygun olmalarıyla doğrulanmalıdır. Kepler'den sonra Galilei yöntem sorunu üzerinde çok daha geniş olarak duracaktır. Onun *"mekaniği"*, modern doğa biliminin bu ana başarısı, yöntem anlayışının bir ürünüdür. Renaissance'ta böyle başlayıp gelişen yöntem problemi, bundan sonraki iki yüzyılın, 17. ve 18. yüzyılların ana konusu olacaktır. Ancak, ta 19. yüzyıla kadar "yöntem" denince, hep *doğa* gerçeğine vardıran bilginin yürüdüğü yol göz önünde bulundurulur, yani hep Kopernikus, Kepler, Galilei ile başlayıp *Newton*'da olgunlaşan bir doğa anlayışının bilgi tutumu üzerinde durulur; nitekim *Kant*'ın da çözümlediği bu çeşit bir bilgidir. Doğadan başka türlü bir gerçeği olan *kültür dünyasını* kavrayacak bilginin yöntemi, ancak 19. yüzyılda problem olmaya başlamıştır; o zamana kadar, doğa gerçeğini kavramada başarılı olan yöntem kültür bilimlerinde de kullanılmıştır.

Galileo Galilei (1564-1642) İtalya'nın Pisa kentinde doğdu. Öğrenimini doğduğu şehirde yaptı; felsefe, fizik ve matematik okudu. Edebiyata karşı büyük bir ilgisi var. Platon ile Arkhimedes'i Aristoteles'ten daha çok beğenir. Pisa ve Padua Üniversitelerinde profesörlük yaptı. Kopernikus'un öğretisine bütün gönlü ile bağlanmasına rağmen bir süre eski sistemi, Aristotelesçi sistemi okuttu. Bu arada Kepler'e yazdığı bir mektupta, "Kopernikus'un görüşünün doğruluğuna çoktandır inandığını, bu görüşle birçok doğa olaylarının nedenlerini açıkladığını, ancak Kopernikus'un başına gelenlerden ürktüğü için bunları ortaya çıkarmadığını" söyler. Ama bir teleskop yapıp da Jüpiter'in uydularını keşfedince, Kopernikus sistemine inandığını artık açığa vurur (1610). Bununla da, yalnız kendisine karşı değil, bütün Kopernikus sistemine karşı baskı ve kovuşturma başladı: 1616 yılında Inquisition, Koperni-

kus'un yapıtını Kilisenin yasakladığı kitaplar listesine koydu ve yeni sisteme inanmanın dinsizlik sayılacağını duyurdu. Bölgenin kardinali de Galilei'yi çağırarak, yeni öğretiyi savunmamasını, yaymamasını kendisine emretti. Ama Galilei araştırmalarından geri kalmadı, yeni öğretiyi destekleyen buluşlarını üstüste ortaya koydu. Güneşin lekelerini, Venüs'ün dönmesinde geçirdiği evreleri buldu. Bu arada Kiliseye bağlı olanlar da kendisiyle şiddetle savaşırlar; Aristotelesçiler, inançları sarsılmasın diye onun teleskopundan gökyüzüne bakmaya bile yanaşmazlar; çünkü Aristoteles sisteminde gökyüzünün düzeni değişmezdir, burası yetkinliğin dünyasıdır; buradaki cisimler öncesiz-sonrasız hareketleriyle düzgün daireler çizerler. Oysa şimdi Galilei, gökyüzünde de değişmelerin pekâlâ olabileceğini, güneş gibi Tanrısal bir cismin lekeleri bile olduğunu gösteriyordu.

Bu astronomik gözlemlerinin yanı sıra Galilei, iki karşıt sistem arasındaki çatışmayı da anlatmaya çalışmıştır. 1632 yılında çıkan *"Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo"* ("En büyük iki evren sistemi üzerine konuşma") adlı ünlü yapıtında üç kişi dört gün arka arkaya iki sistem (Ptolemaios ve Kopernikus sistemleri) üzerinde tartışırlar. Burada Galilei'nin kendisinin hangi sistemi tutmakta olduğu kolayca anlaşılıyor. Gerçi Galilei, tehlikeden korunmak için, konuşmaları varsayım kılığına büründürmüştür, ama yine de tehlikeyi atlatamıyor: Kitabı yasak ediliyor, kendisi de Roma'ya çağırılıyor. Burada kendisine işkence edildiği söyleniyorsa da, işkence ile tehdit edildiği belki de daha doğrudur. Ancak, ne olursa olsun, 22 Haziran 1633 günü diz çökerek "yer'in merkez olmayıp evrenin ortasında bulunan güneşin etrafında döndüğünü ileri süren öğretinin" – yani Kopernikus teorisinin – yanlış olduğunu söylemek zorunda kalıyor ve "bu öğretiyle ilgili hiçbir düşünceyi ne sözle, ne de yazı ile anlatmayacağına, bunu yapan birisine rastlarsa onu Inquisition'a ihbar edeceğine" yemin ediyor. Kendisine zorla ettirilen bu yeminin onun gerçek kanısına uymadığını söylemeye bile gerek yok. Bu yalan yeminiyle Galilei gerçi hayatını kurtarmış, Giordano Bruno'nun feci akıbetine uğramamıştır, ama ömrünün geri kalan dokuz yılını da azap içinde geçirmiştir. Bu yılları Floransa yakınında bir yerde sürekli bir kontrol altında, düşüncelerini bildirmemeye mahkûm olarak yaşamış, bu arada yaşlanıp görmemeye başlaması da üzüntüsünü büsbütün artırmıştır. Ama bilimsel çalışmalarını yine bırakmamış, ikinci büyük yapıtı olan *"Discorsi e dimostrazioni matematichi interno a due nuove scienza"*'yı (kısaca: "İki yeni bilim üzerine incelemeler") bu arada bitirip sansürden kaçırmak için Hollanda'da bastırmıştır (1638). Bu yapıtta geliştirilen mekanik hareket öğretisiyle düşme teorisi, modern fiziğin *temeli* olmuşlardır. Galilei'nin hayatı ve yapıtı, "modern düşünce"nin gelişmesinde bir *dönüm noktasıdır.* Kilise ile modern düşünce arasındaki savaşın kesin bir evresi Galilei'de sona ermiştir. Gerçi Galilei'yi mahkûm etmekle zaferi kazanmış olan Kilisedir gibi görünür, ama bu sadece bir görünüştür; gerçekte zaferi kazanan Galilei idi. Çünkü Galilei'nin mahkûm olması, onun *bilim idealinin* hızla yayılmasının önüne geçememiştir. Bu ideal onun yaşadığı günlerde bütün genç araştırıcılar kuşağının malı olmuştu, ondan sonra da bütün uygar dünyanın malı olacaktır.

Renaissance "yeni bilgilere" vardıracak yeni bir yöntem ararken Skolastiğin kullandığı formel mantığa, bu arada da özellikle *syllogizm* (tasım) yöntemine tepki ile işe başlamıştı. Galilei de yöntem konusundaki incelemelerine *formel mantığı* eleştirme ile başlar. Ona göre de, formel mantık düşüncelerin akışını düzenleme ve düzeltmede çok işe yarıyor, ama "yeni" doğru'lara, "yeni" bilgilere ulaştırmada hiç de verimli değil. Ayrıca, kendisinden önce Aristoteles mantığına karşı gelenler de pek verimli olamamışlardır: Çünkü bunlar syllogizm yöntemine tepkide bulunurken – Telesius örneğinde görüldüğü gibi – tek yanlı bir empirizme düşüyor, bunun gerçekleşmesinde de boş iddialardan ileri geçemiyorlardı. İmdi Galilei de, "yeni bilgiler" edinmek için, syllogizm yönteminde yapıldığı gibi düşüncenin içinde kapalı kalmamak, doğanın kendisine yönelmek, deneyi temel olarak alıp, buradan başlayarak sistemli gözlemlerle ilerlemek gerektiğinde kendisinden öncekilerle birleşir. Ancak, onu bu kendisinden öncekilerden – kendisiyle aynı yolda yürüyen Kepler'i bunlardan ayırmak gerek – ayıran şey, Galilei'nin yalnız Aristotelesçi mantığa karşı gelmek ya da yeni bir yöntem tasarısı ileriye sürmekle kalmayıp, uzun ve yorucu çalışmalardan sonra, gerçekten işe yarayan, *gerçekten yeni bilgilere vardıran* bir yöntem geliştirmiş olmasıdır. Bu yöntemin özelliği, *deney ile matematik düşünceyi birleştirmiş olmasıdır.* Bu yöntem anlayışında, duyularla kavradığımız deney, araştırmanın biricik temelidir; bundan sonra düşünce ölçüye dayanan gözlemler ve deneyimler yaparak, fenomenler arasında bağlantılar kurarak doğayı kavrar ve böylelikle bizi salt deney bilgisinde kalmaktan kurtarıp tanıtlanabilen bir *bilime* yükseltir. Buna göre, doğayı yalnız duyuların gözü ile görmek yetmez; tek başına düşünme içinde kalarak yapılacak speculation'lar da yetişmez; algılanan şeyleri kavramlar halinde derleyip sınıflamakla da yetinilmez; doğayı gerçekten kavramak, doğa alanında gerçekten yeni bilgilere varmak istiyorsa, yapılacak şey; *Fenomenleri matematik ile çözümlemektir.* Gözlerimizin önünde serili bulunan doğa, büyük bir kitap gibidir; ancak yazılmış olduğu dili biliyorsak, bu kitabı okuyabiliriz; bu kitap da *matematik* diliyle yazılmıştır; onun harfleri üçgenler, kareler, daireler ve öteki geometrik şekillerdir; bu şekilleri bilmeden doğanın hiçbir şeyini anlayamayız.

Bu düşünceleriyle, Galilei, kendisinden önce de ileri sürülmüş olan bir yöntem anlayışına, bilimsel araştırmada deneyden kalkmak, yani *tümevarımı* (inductio) kullanmak gerektiği savına yeni bir ışık getirmiş oluyordu. Ona göre, empirizmin anladığı gibi olan tümevarım, hiçbir zaman değeri olan bilgilere vardıramaz. Çünkü böyle bir tümevarımın tam olması için *bütün* hallerin gözden geçirilmesi gerekir – bu da yersiz bir iştir; bu hallerin sayısı sonsuz olup da hepsi gözden geçirilemiyorsa, o zaman da tümevarım eksik kalır, dolayısıyla da güvensiz olur. Tek tek halleri sayıp gözden geçirmekle yetinen bir tümevarım, hiçbir zaman tümel geçerliği olan önermeler ortaya koyamaz. İmdi, Galilei'ye göre, yapılacak şey: Araştırılacak olaydan bağımsız olarak bir ana-önerme kurmak, sonra bir *varsayım* (hypothesis) olarak ortaya konmuş olan bu önermenin tek tek hallerde gerçekleşip gerçekleşmediğini gözlemler ve deneyimlerle kontrol etmektir; başka bir deyişle; önce, tanıtı verilmemiş, doğruluğuna baştan inanılması gereken, araştırmaya *kılavuzluk* edecek bir

önerme ileri sürülecek; sonra da, tek tek olgular bu kılavuz-önermeyi destekliyor mu, buna bakılacak. Doğa konusunda sağlam bilgilere varma yolunda, Galilei'nin iki yöntemi – tümdengelim ve tümevarım yöntemlerini – birlikte kullanmakta olduğu görülüyor; bunlar birbirlerini karşılıklı olarak tamamlarlar. Önce, doğa olayları arasındaki *matematik bağıntıları* belirtmek isteyen tümel karakterli bir önerme ortaya konur; bunun arkasından da tek bir hal *ölçme* ile çözümlenip, baştan ileriye sürülmüş olan önermenin (buna yasa taslağı da diyebiliriz) doğru çıkıp çıkamayacağına bakılır. Burada ilk adım "sentetik", ikinci adımda "analitik"tir; ya da Galilei'nin kendi deyişleriyle: Birincisi "metodo compositvo" (birleştirici yöntem), ikincisi "metodo risolutivo" (çözümleyici yöntem)dir. Olaylar arasındaki yasayla bağlantıları belirten bu baştan ileri sürülmüş olan önerme, çözümleme (analysis) ve deneyim (experimentum) ile *tek* hal üzerinde doğru çıkarsa, önerme *bütün* haller için geçerlik kazanır. Burada bir teorinin, daha doğrusu bir matematik teorinin olgulardan *önce* geldiğini görüyoruz. Böyle bir yöntem anlayışının temelinde, Kepler'de de bulduğumuz, "doğanın matematik oranlarla örülmüş olduğu" görüşü bulunmaktadır. Nitekim Galilei ünlü "düşme yasaları"na bu görüşle, bu yöntemle varmıştır. Bu yöntemde düşüncenin bir ürünü, yani *soyut* bir öğe, somut nitelikte olan deneye uygulanmıştır; *düşünce* ile *algı* birbirlerine bağlanmıştır. Yalnız, düşüncede hep *ideal haller* göz önünde bulundurulur. Nitekim matematikçinin düşündüğü üçgen, ideal bir şekildir; bu yetkinliği ile bu şekli gerçekte bulamayız. Bunun gibi, araştırmaya kılavuzluk edecek o ana-önermenin de varsaydığı oranlar gerçekte bulunamaz. Galilei, "bu oranlara deneyde *yaklaşılabilir*" diyor. Örneğin "düşme yasasını" alalım: Bu yasaya göre, "havası tam olarak boşaltılmış bir yerde bütün cisimler *aynı* hızla düşerler". Gerçekte ise havası büsbütün boşaltılmış bir kap elde edemeyiz. İmdi burada yapılacak şey şudur: Elden geldiğince havasız kaplar yapmaya çalışmak ve sonra da bunların içindeki düşme hızlarını incelemek. Bu kaplarda çeşitli cisimler aynı hızla değilse bile birbirine *yaklaşan* hızlarla düşüyorlarsa, önceden koyduğumuz önermemiz de doğrudur, bu önerme doğrulanmış, tanıtlanmış demektir. Yine Galilei'nin formüllemiş olduğu "süredurum – intertia – yasası" da böyle: Bu yasa, "bir engelle karşılaşmazsa hareket eden bir cismin hareketinde bir değişikliğin olmayacağını, ilk durumunun sürüp gideceğini" söyler. Öyleyse, burada da elden geldiğince engeller ortadan kaldırıldıkça ideal hale yaklaşılır. İşte bu "yaklaşma" ile deneydeki somut bir hal, düşüncenin soyut bir kuralının *idealliğine* katılmış, ondan pay almış olur. Buradaki durum, Platon'un idea öğretisini andırıyor: Platon'da "idea" reel nesnelerin örneği idi; Galilei için de yasa (sözü geçen kılavuz-önerme) nesneler arasındaki bağlantının ideal bir anlatımıdır.

Galilei'de yasa, bir matematik oran olduğundan, fenomenlerin nicelik (quantitas) ilintilerini bulmak esastır. Bundan dolayı, her şeyi ölçmek, doğrudan doğruya ölçülemeyeni ölçülür hale getirmek, onun yönteminin bir ilkesidir. Bir doğa olayını bilmek demek, onu ölçülebilen yönlerine (örneğin "düşme olayı"nda; düşme uzayı ile düşme zamanına) ayırmak, sonra da bunlar arasındaki fonksiyonel bağlılığı ölçü ile göstermek ($\frac{1}{2}gt^2$) demektir. Fenomenlerde

bu ölçülebilen büyüklüklerin (niceliklerin) *fonksiyonları*, Galilei fiziğinin biricik konusudur. Doğa bilimi artık "gizli kuvvetleri" aramaz, yalnız nicelik ilintilerini ve bu arada özellikle de *hareketin* ölçü oranlarını belirler; çünkü doğanın düzen ve yasalılığını kavratan matematik fonksiyonlar, aslında hareketler arasındaki oranlardır; başka bir deyişle: Bütün doğa bir *hareketler* sistemidir. Bundan dolayı, hareketlerin bilimi olan *mekanik* de, doğa araştırmalarının temel-bilimidir. Aristoteles fiziğinde "hareket" nesnelerde yerleşik olan formlar, *eğilimler* yüzünden oluyordu. Örneğin ağır şeylerin "doğal yeri;" yer'in ortasındadır; bundan dolayı bu gibi cisimler bu "doğal yerlerini" ararlar, onlarda bu "doğal yerlerini" bulmak eğilimi vardır; bunun içindir ki, "doğal yerlerinde" değilseler, oralara erişmeye çalışırlar; hareket de bu yüzden olur. Galilei ise hareketi, ölçülebilen öğeler arasındaki yine ölçülebilir olan fonksiyonel bir bağlantı diye anlar; Aristoteles gibi hareketin "niçin" olduğunu değil de, "nasıl" olduğunu araştırır ve örneğin "düşme yasası"na matematik bir varsayımdan kalkarak, bunu deneyimlerle kontrol ede ede varır. Bununla da Galilei, Aristoteles fiziğini matematik ile kesin olarak yenmiştir.

Renaissance'ta Aristoteles mantığı yerine yeni bir yöntem koymak, bu yeni yöntemi temellendirmek denemeleri, Galilei ile hemen hemen aynı yıllarda yaşamış olan *Francis Bacon*'da (1561-1626) doruklarına erişeceklerdir. Bacon'ı modern deney bilgisinin kurucusu sayanlar olmuştur. Bu bilginin asıl kurucularının Kepler ile Galilei olduğunu gördük. Bununla birlikte, kurulmakta olan yeni doğa biliminin düşünce ve görüşlerini Bacon çok güzel kavrayıp anlatmış, özellikle de bu yeni bilimin hayatta nasıl büyük bir *değişikliğe* yol açacağını çok iyi sezmiştir. "Bilmek, egemen olmaktır" düşüncesi, onun ana-görüşüdür. Nitekim ideal bir devletin tablosunu çizdiği "Nova Atlantis"de bilim bu hayali devletin başlıca dayanağıdır; bu topluluğun hayatını bilim düzenler. Bacon'ın devlet felsefesinde olduğu gibi, bütün felsefesinde de bu anlayış kılavuz-düşüncedir. Onun felsefesi bilgiyi, insanlığı doğaya egemen kılacak bir güç diye anlar; bilimin amacı, bilimin yenilenmesindeki anlam hep insanın egemen olmasıdır. Bu düşüncesiyle Bacon, bütün Renaissance boyunca bulabildiğimiz bir özleyişi anlatmaktadır. Doğaya egemen olmak isteğiyle Renaissance, başlangıçlarda – en güzel örneğini Paracelsus'ta bulduğumuz – hayale ve büyüye bile başvurmuştu. Şimdi Bacon bu özleyiş ve eğilimi tam bir aydınlığa ulaştırır; Kopernikus ile başlayan bir gelişmeye o da katılarak, hayal ve büyü yerine *objektif* doğa bilgisini koyar. Ona göre, çok büyük bir güç olan doğanın karşısına çıkmak için insanın elinde bir kuvvet vardır: *Bilgisi.* Doğaya egemen olmak, ancak ona boyun eğmekle, yani önce yasalarını öğrenmekle olabilir; dolayısıyla insan doğaya egemen olacaksa, bunu ancak bilgisiyle sağlayabilir. Şimdiye kadar bu doğrultuda atılan adımları hayal gücüne ve büyüye değil, teknik buluşlara borçluyuz. Renaissance'ın büyük başarılarından olan Amerika'nın, denizyollarının vb. keşfi yanında barutun, pusulanın, basımın bulunmasının toplum hayatında nasıl büyük bir değişikliğe yol açtığını ve daha da açacağını Bacon uzun uzun anlatır. Ancak, ona göre şimdiye kadar bu buluşları daha çok *rastlantılara* borçlu bulunuyoruz; bundan sonraki bulguları planlaştırmalı, bunlara güvenle vardıracak *sağlam* bir yön-

tem bulmalıdır. Gerçi Bacon'ın kendisi böyle bir "bulgular yöntemi" üzerinde çalışmamış, ama buna bir çeşit *giriş* olan yeni bir doğa bilgisi yöntemini işlemiştir. Onun ana-başarısı, *yeni bir doğa bilgisi yöntemi* ile ilgili tasarısıdır.

1561 yılında Londra'da dünyaya gelen Francis Bacon'ın ailesinin İngiliz siyasi hayatında saygın bir yeri var: Babası Kraliçe Elisabeth'in Mühür Bakanı, amcası da o sıralarda Başbakan. Bacon, Cambridge Üniversitesinde yüksek öğrenimini bitirdikten sonra iki yıl Paris'te, İngiliz Elçiliğinde bir görevde bulunmuştur. Bu arada babasının ölmesi üzerine İngiltere'ye dönüp kısa zamanda büyük mevkilere yükselmiş, Başsavcı, Mühür Bakanı, Lord Chancellor olmuştur. Ama siyasi hayatının en yüksek noktasında rüşvet almakla suçlandırılıp hapse ve ağır para cezasına hüküm giymiş, bütün görevleriyle parlamentodaki yerini kaybetmiştir. Kısa bir hapisten sonra serbest kalmış, hayatının geri kalan kısmını siyasetten uzak, yalnızlık içinde geçirerek, 1626 yılında ölmüştür. Bacon'ın bilime karşı büyük bir sevgisi var, ama öbür yandan da siyaset ile gösterişe de çok düşkün. Büyük ve temiz bir karakteri vardı denilemez: Üstünlükleriyle, düşkünlükleriyle o da tam bir Reniassance tipidir. Başlıca yapıtları: Denemelerinden başka, bundan önce sözü geçen "Nova Atlantis" ("Yeni Atlantis"), "De dignitate et augmentis scientiarum" ("Bilimlerin değeri ve çoğalıp büyümeleri üzerine"), "Novum Organum" ("Yeni organum").

Bacon'ın başlıca bir iş olarak insanı doğaya egemen kılacak bir *yöntem* geliştirmeye çalıştığı belirtilmişti. Ona göre, insanların bilimle, hele bütün bilimleri *anası* olan doğa bilimi ile uğraşmaları henüz pek yenidir. Yunanlılar daha çok ahlak sorunlarıyla, Romalılar hukuk ile uğraşmışlar, Hıristiyanlık ise ilahiyatı kendisine başlıca kaygı yapmıştır. Bu arada doğa bilimi ile ancak dolayısıyla ilgilenilmiş, ona hiçbir zaman insan hayatını *daha iyi,* daha zengin yapabilecek bir araç gözü ile bakılmamıştır. Üstelik bu alanda yanlış yöntemler de kullanılmıştır: İnsan aklının doğru'ları kendisinden doğrudan doğruya türetecek gibi üstün bir yetikliği olduğu sanılmış, deneye başvurmak aşağılık bir iş diye anlaşılmıştır; bunun yanında bir de geçmişe, geçmişin büyük düşünürlerine pek bir güvenilmiştir; bizim görgülerimizin eskilerinkinden çok daha fazla olduğu düşünülmemiştir. İşte bütün bunlardan, insanlar umutsuzluğa düşüp büyük işlere girişmek yürekliliğini kendilerinde bulamaz olmuşlardır. Ama son zamanlardaki gelişmelerden sonra insanlar bu yitirdikleri umut ve yürekliliği yeniden bulmuşlardır. Şimdi yapılacak şey, elden geldiğince çok gereç toplamaktır. Bu gereçler bir defa toplandı mı, aklımız onları işlemek için kendiliğinden davranacaktır. Bu işlemenin ereği de, insan hayatını *düzenlemek ve zenginleştirmektir.* Bilgi bir *güçtür:* Biz ancak nedenlerini bildiğimiz şeyleri meydana getirebiliriz. Teknik buluşlar insanlığı gitgide barbarlıktan uzaklaştırıp, onu uygar bir hayata kavuşturmuştur. İnsanlığın hâlâ sıkıntısını çektiği yoksullukların önüne ancak bu yolla geçilebilir. Başlıca işimiz, *doğaya egemen olmaktır;* ama bunun için de önce doğayı *tanımak* gerektir.

Kendisine egemen olmak için doğayı tanımaya, bilmeye girişirken ilk yapılacak şey, *önyargılardan* kendimizi kurtarmaktır. Doğanın dünyasına girerken, önceden edinmiş olduğumuz yargılar ile sanıları bir yana bırakmamız

gerekir. İnsan zihni birtakım kuruntularla, putlarla, Bacon'ın kendi deyişiyle "*idol*"lerle yüklüdür. Doğanın kendi gerçeğine uygun olan temiz bir tasarımı elde etmek istiyorsak, insan zihnindeki bu idollerin kökü kazınmalıdır. Bacon, doğru bir doğa bilgisi elde etmek, doğa karşısında yanılmalardan korunmak için kendilerinden kurtulmamız gereken bu idolleri *dört* grupta toplar: Birinci grup idoller, insan doğasında yerleşik olan, dolayısıyla bütün insan soyu için ortaklaşa olan önyargılardır. Bunlara Bacon "*idola tribus*" (soy idolleri) adını verir. Bu idoller yüzünden nesneleri *kendimize* benzetir, kendi ölçülerimize göre kavramaya çalışırız; onları kendi ölçü ve koşulları içinde göremez oluruz; örneğin kendi tedirginliklerimizi, korku ve umutlarımızı doğaya da aktarırız; kısaca: Doğayı insan biçiminde (anthropomorph) görürüz. Oysa bizim kendi düşünüş ve algılayışımız hiçbir zaman nesnelerin ölçüsü olamaz. *İkinci* grup idollerin kaynağı, soy değil de tek insanın kendi doğasıdır, kendine özgü yapısıdır. Bu çeşitten önyargılara da Bacon "*idola specus*" (mağara idolleri) der; burada "mağara" denirken, Platon'un "Devlet" dialogundaki "mağara simgesi" göz önünde bulundurulmuştur. Gerçekten de, Bacon'a göre, her birimizin bireyliği, içine kapanmış olduğumuz bir *mağara* gibidir; doğaya biz bu mağaradan bakarız; bu mağaranın içine giren ışınlar herkeste bir başka türlü kırılır. Herkesin kendine göre yetenekleri, yetişmesi ve çevresi vardır; bütün bunlar, bir kimsenin idollerinin niteliğini belirler: Kimileri nesnelerin ayrılıkları üzerinde dururlar, kimileri ise, tersine, benzerliklerine dikkat ederler, kimileri eskiyi, kimileri de yeniyi severler. *Üçüncü grup* idollere Bacon "*idola fori*" (çarşı idolleri) diyor. Bunlar, kuruntularımızın en kötüleridir ve sözlerin düşüncelerimiz üzerindeki etkilerinden doğarlar, yani bunların kaynağı *dildir.* Gelmiş geçmiş çağların görüşleri dilde kalıplaşmışlardır; bu dil kalıpları bizim için birer önyargı olmuşlardır. Hele, Skolastikte olduğu gibi, bilgimiz başlıca kavramlarla çalışırsa, eskilerin büsbütün kölesi olunur; kuru sözlere dayanan bir bilgelik insanı canlı deneye başvurmaktan alıkoyar. Ayrıca: Bir yandan hiç olmayan nesneler için sözcüklerimiz var, öbür yandan da deney dünyasını bütün genişliği ile kucaklayacak sözcüklerimiz eksik, bu yüzden de salt sözcükler üzerinde sonu gelmeyen çekişmeler oluyor. Dördüncü grup önyargılar "*idola theatri*" (Tiyatro idolleri) adını alır. Bunlar eski teorilere bağlanmaktan, *otoritelere* inanmaktan doğarlar. Bu çeşit kuruntular yüzünden eski ünlü kimselerin yanılmaları ortaklıkta boyuna yayılır. – Elbette, bu arada Bacon özellikle Aristoteles'in otoritesini göz önünde bulundurmaktadır. – Otoritelere inanarak yanılmalarda saplanıp kalacağımıza *kendimize inanmaya,* kendi görüp denediğimiz şeylere güvenmeye çalışmalıyızdır. İşte yolumuzdaki bu engelleri (idolleri) kaldırdıktan sonradır ki, doğayı öğrenmeye girişebiliriz.

Doğayı bize tanıtacak yöntem de, Bacon'e göre, *tümevarım* (inductio) yöntemidir. Tümevarım bize olayların neliğini, özünü, Bacon'ın deyişiyle: *Formunu* kavratır. "Form" deyince Bacon, olayla (fenomen) hep birlikte bulunan, olay bulunmadığında o da bulunmayan, olayla birlikte azalan ve çoğalan bir niteliği anlar. Bacon tümevarım yönteminin kurucusu sayılmıştır; onun için bu yöntemden onun ne aldığını biraz yakından görmeye çalışalım. Doğa

bilgisinin amacı olan "formlara" (olayların özelliğine) varmak yolunda, ilk önce belli bir özellik ya da nitelik için *bilinen* bütün halleri içinde toplayan bir liste yapılır; örneğin "sıcaklığın" göründüğü, bulunduğu bütün haller toplanır: Sıcaklık güneş ışınlarında, ateşte, canlı organizmada vb. vardır. İkinci olarak, bu özelliğin ya da niteliğin *bulunmadığı* hallerin bir listesi yapılır. Üçüncü olarak da, bu özellik ya da niteliğin *çeşitli derecelerde* göründüğü hallerin bir listesi çıkarılır. Bunlar yapıldıktan sonra tümevarım başlayabilir. Tümevarımın bulacağı şey: Ele alınan fenomen ile hep birlikte görünen ve görünmeyen, onunla birlikte çoğalan ve azalan özellik ya da niteliktir. Bu arada *ilk* yapılacak şey de, açıklanan formun (özelliğin) bulunduğu hallerde rastlanmayan bütün nitelikleri *dışarıda bırakmaktır* (exclusio). İlkin bu olumsuz halleri saptamak, bizi acele ve temelsiz genellemelerden kurtarır. "Dışarıda bırakma" gerçek tümevarımın temelidir; ancak amacı değildir, yalnız esasla ilgisi olmayanı ayırt etmeye yarar. Bacon'a göre, şimdiye kadarki tümevarım yönteminde bu olumsuz (negatif) hallerin dışarıda bırakılması yoktu, yalnız olumlu (positif) haller sayılıyordu, şimdi olumsuz da sayılacak. Ana tümevarım yönteminin asıl amacı olumsuz değil, olumludur. Bunun için de tümevarımda ilk adım olan olumsuz hallerin dışarıda bırakılmasından sonra atılacak *ikinci* adım olumlu halleri bir derleyip *toplamaktır.* Bu, ilk denemedir, ilk üründür. Bundan örneğin "sıcaklık harekettir" önermesi çıkarılır – cisimlerde belli bir hareket meydana getirilirse, sıcaklık da ortaya çıkar. Ama bu ilk ürün doğru'nun sadece ön-basamağıdır, henüz kesin doğruluk değildir; dolayısıyla tümevarımı tamamlamak ve tam doğruya varmak için daha *başka* çarelere de başvurmak gerekir. Bu çarelerden ilki ve en önemlisi, *"belirmiş hallerin"* incelenmesidir. Bu belirmiş, sivrilmiş hallerin Bacon 27 tane olduğunu söyler ve bunlara şairane adlar takar. "Belirmiş haller", incelenen olayın kendisini pek açık, pek belirmiş olarak gösterdiği hallerdir.

Bacon "tümevarım" ile nesnelerin "neliğini" ya da "formunu" öğrenmeye varmak, bir nesnenin "özünü" belirlemek ister. Böyle bir belirleme de modern anlamındaki tümevarıma pek uymaz; çünkü burada bir olayın başka bir olaya bağlılığı gösterilmiyor, bir yasa ortaya konmuyor, yalnız bir kavram veriliyor. Ancak, Bacon'ın yeni yönteminde değeri olan yön, biraz da Skolastik ve hayal ile karışık olan bu şemadan çok, yöntemi kullanırken uyulacak *kurallardır.* Bunların en başta geleni, tek tek olgulardan önermelere yükselirken *acele genellemelerden kaçınmaktır.* Bu acele genellemelere kaçmak, insanın ruhi mekanizmasında yerleşik olan bir şeydir ve sayısız yanılmaların nedenidir. Bacon, "tümele varmak isteyen insana kanatlar takmamalı da kurşun bağlamalıdır" diyor. Tek tek olgulardan hemen tümel yargılara yükselmeye kalkışmak yanlıştır; genellemeleri yavaş yavaş yapmalıdır; önce öyle pek kesin olmayan önermelere varmalı, bunlardan sonra yavaş yavaş daha yüksek olanlarına, en sonda da en yüksek önermelere doğru ilerlemelidir.

Bugünkü doğa bilimimizin çok daha gelişmiş, çok daha ince yöntemleri olduğu düşünülürse, Bacon'ın "yeni yöntemi" bize pek yalın, pek basbayağı gelebilir. Ancak, onun zamanı için bu yöntem anlayışı büyük bir adımdı, ciddiye alınacak bir başarı idi. Bacon'ın yöntem konusundaki değer ve önemini

anlamak için, onunla Telesius arasındaki uzaklığı bir göz önüne getirmek yetişir. Telesius da işe başlarken gözlem ile deneyimi doğa biliminin tek zorunlu temeli diye alıyordu; ama sonra buradan speculation'lara kaçmıştır. Bacon ise bu gibi yapıntıları (construction) bir ilke olarak hep reddetmiş, buna karşılık, olguları çıkış-noktası olarak alıp buradan güvenilir tümel önermelere ulaştıran bir yöntem aramıştır. Bu davranışla bir tümevarım yöntemi teorisi geliştirmeye, bu yöntemi açık olarak kavramaya çalışmış ve bunu oldukça da başarmıştır. Bu bakımdan Bacon *modern mantığın* başında bulunan bir düşünürdür. Aristoteles'in yapıtı olan antikçağın deduktif mantığı, tanıtlamanın formlarını bulmak gereksinmesinden doğmuştu; bu mantık bir tanıtlama ve çürütme sanatı idi. Ortaçağ da bu mantığı bir tartışma tekniği biçimine sokmuştu. Bacon bu mantığın tekyanlılığını görmüş, bir arama, *bir araştırma mantığı* bulmak istemiştir. Bununla da, Renaissance'ın ta başından beri duyduğumuz bir eğilim, *yeni bilgilere* varmak eğilimi, Bacon'da yöntem bakımından tam bir olgunluğa ulaşmıştır. Bacon bir de, gördüğümüz gibi, Renaissance'ın ortaya koyduğu değerlerin insan hayatına nasıl temelli bir değişikliğe yol açmakta olduğunu büyük bir açıklıkla ilk sezenlerden biridir. Onun "bilgi egemen olmaktır" savı, Renaissance kültürünün zaferini bir ilan etme gibidir.

17. YÜZYIL FELSEFESİ

17. YÜZYIL FELSEFESİ

GİRİŞ

Renaissance, bütününde olduğu gibi felsefe bakımından da bir kaynaşma çağı idi. 17. Yüzyıl ise bir *durulma* dönemidir; Renaissance ortaçağdan yeniçağa ulaştıran bir geçit idi; 17. yüzyıl ise Renaissance'ın elde ettiği kazançları derleyip düzenleyen, bunlara dayanarak *birliği* olan bir dünya görüşüne varmayı deneyen bir yüzyıldır. Renaissance'ın başözelliği, "yeni"yi araması idi; bu çağın ana eğilimi, "eski"den kopmak, "yeni"yi bulmaktır. Kendisinden sıyrılmak istenen "eski", ortaçağ kültürünün oluşturduğu değerler sistemidir. Bunun için Renaissance "eski"yi ayakta tutan otorite ve geleneğe karşı ayaklanma ile başlamış, kültürün her alanında kendinin olan yeni görüşleri ortaya koymaya çalışmıştır. Bu büyük işi başarırken Renaissance, antikçağa dayanmıştı. İlkin antikçağın değerleri gerçek biçimleriyle ortaya konulmaya çalışılmış, yani bunları ortaçağın eklentilerinden temizlemeye uğraşılmıştır. Başlangıçta bunlara sıkı sıkıya bağlı kalınmıştı. Ancak özgürlüğü arayan Renaissance antikçağ düşüncesine hep kölece bağlanıp kalmamış, bu düşünceyi yeni bir dünya-anlayışına varmak için bir dayanak olarak değerlendirmiştir. Nitekim antikçağın büyük okulunda yetişen Reniassance düşüncesi yavaş yavaş olgunlaşarak, sonunda kendine özgü, bağımsız bir dünya görüşünün çizgilerini belirtmeye başlamıştır. Yalnız bu çizgiler tam bir kesinlikle çizilememiştir; çünkü Renaissance bu bakımdan henüz ilk denemeleri, ilk aramaları yapmakta idi. Bu yüzden de Renaissance düşüncesinin birçok formülleri henüz bulanık ve sallantılıdır; çeşitli yönlerden "yeni"ye ulaşmaya çalışan bu düşüncenin parçalı, dağınık bir görünüşü vardır. Renaissance'ın meydana koyduğu gereçleri işleyen 17. yüzyıl felsefesi ise, tersine, formüllerinde tam bir ışığa, tam bir sağlamlığa ulaştığına inanır. Bu felsefe, bütün bilgilerini *birliği* olan *tutarlı* bir yapı içine yerleştirir: Renaissance'ın getirmiş olduğu yeni görüşleri, buluşları ve ilkeleri *bağlantılı* bir dünya görüşü olarak geliştirir.

Renaissance düşüncesinin parçalı olması yanında bir de, renkli ve çeşitli bir görünüşü vardı. İleriye doğru coşkulu bir atılış ve davranış olan bu çağda her biri ayrı bir renk taşıyan bir sürü düşünür, birçok çığır buluruz; bunların her birinde dünya bir başka biçimde görünür; bunlarda antik düşüncelerle yeni yaratmalar, bilimsel bilgilerle sezgiler ve hayaller birbirine karışır; bütün bunlar da Renaissance düşüncesini renkli bir tablo yapar, 17. yüzyıla geçince,

düşünce tablosundaki bu renkliliğin silinip yerine az çok *bir-örnek* oluşun geçtiğini görürüz. Gerçi 17. yüzyıl felsefesinde de çeşitli düşünürler, ayrı ayrı sistemler var; bu felsefede Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz vb. var; bunların her biri de kendi başına bir sistem kurmuştur. Ama yine de bunların *ortaklaşa çizgileri* pek çok: Bu düşünürler ele aldıkları başlıca kavramlarda aşağı-yukarı anlaşırlar. Bu durum, 17. yüzyıl felsefesinin gelişmesine bir birlik kazandırmıştır; bu bakımdan 17. yüzyıl felsefesi, ilkçağ felsefesinden çok ortaçağ felsefesine benzer. Tıpkı Renaissance düşüncesi gibi, ilkçağ felsefesi de çığırların ve sorunların çeşitlilik ve zenginliği ile doludur; Miletli, Elealı filozofları, Herakleitos'u, Sofistleri, Sokrates, Platon ve Aristoteles'i, Stoalıları, Epikurosçuları, Yeni-Platonculuğu ile ilkçağ felsefesi önümüzde zengin renkli bir düşünce tablosu olarak serilir. Ağırlık merkezini din görüşünde bulan, bütün anlayışlarını din değerine göre ayarlayan ortaçağ düşüncesinin ise monoton bir tablosu vardır. Bu çağın düşünürleri ile çığırları, zaten elde bulundurulduğuna inanılan doğruya, ancak daha iyi bir düzen vermeye uğraşırlar; bunun için de, birbirinden ayrılıyorlar gibi görünen antikçağ ve Hıristiyan çığırlarının birleştikleri doğruluk payını belirtemeye çalışmakla yetinirler. Bu çeşit çalışmaların ortaya koyduğu ve "Summa"lar adını taşıyan yapıtlar, ortaçağ düşüncesindeki birlik ve kapalılığın en güzel örnekleridir. İşte *birliği* ve *kapalılığı* olması bakımından 17. yüzyıl felsefesi ortaçağ felsefesine pek benzer.

17. Yüzyıl felsefesindeki bu birlik ile kapalılığı meydana getiren etken, ortaçağda olduğu gibi, din olmayıp, bu felsefenin kendisine *matematik fiziği bilgi örneği* olarak seçmesi, dolayısıyla rationalismidir. *Rationalism,* akıl (ratio) adını verdiğimiz, kendisinde tümel olarak geçen kavramlar, bilgiler ve kuralların bulunduğu kabul edilen yetimizi gerçeği bilmek ve açıklamak organı olarak alan çığırdır. Yeniçağ başlangıcında bulduğumuz rationalist düşünüşün oluşmasına başlıca matematik fizik yol açmıştır. Çünkü Renaissance sonlarında hızla ilerleyen matematik fizik, doğanın yapısını *matematik kavramlarla* kavrayabileceğimizi göstermiştir. Bu anlayışta öyle doğa yasalarına varılmıştır ki, bunlar kesin kavramlara dayanırlar; bu kavramlar da zihinden türetilmişlerdir, doğadan çıkarılmamışlardır. Demek ki, doğa ile akıl, nesne ile zihin arasında bir *uygunluk* var. Bu uygunluk da, 17. yüzyıl rationalismine göre, Tanrı'nın bir yandan bütün evrene, öbür yandan da insan ruhuna *aynı ilkeleri* yerleştirmiş olmasındandır: Rationel yapılı olan doğayı ratio (akıl) kavrayabilecek durumdadır. Buna inanan 17. yüzyıl felsefesi, yalnız doğanın değil, felsefenin konularının da (Tanrı'nın, ruhun, iyi ile doğrunun da) salt akılla bilinebileceğine güvenir. Ama ona bu güveni veren, her şeyden önce matematik fizik olmuştur. Bu bilim, aklın kendi başına, kendi içinde kalarak işleyişi ile doğa yapısı arasında tam bir uygunluk olduğunu gösteren en sağlam *dayanaktı;* dolayısıyla bu bilimin doğa gerçeğini kavrarken yürüdüğü yolda, *gerçeğin bütününü* kavramak için de yürünebilir ve yürünmelidir de. İşte 17. yüzyıl felsefesinin rationalismini oluşturan başlıca inanç budur.

17. Yüzyıl felsefesinin ana-dayanağı olan *matematik fiziği,* yapısı ve gelişmesi ile, biraz yakından tanımaya çalışalım. Matematik fiziğin 17. yüzyıl felsefesi için olan büyük önemini, şöyle bir dışarıdan baktığımızda bile görebiliriz.

Bu felsefenin büyüklerinin birçoğu matematik fiziğin okulunda yetişmişlerdir; içlerinde en sivrilmişler matematik ve fizikte yaratıcı da olmuşlardır: Descartes analitik geometri ile geometrik optiğin yaratıcısıdır; Leibniz de differential ve integral hesabının kurucularından biridir. Matematik fizik, bir bulgular ve keşifler devri olan Renaissance'ın bir ürünüdür; Yeniçağın hem ilk, hem de büyük özgün yaratısıdır. Bundan önceki çağlarda, bir matematik doğa bilgisinin ancak dağınık, bağlantısız izlerini bulabiliriz. Renaissance'ta daha baştan beri, her alanda olduğu gibi, doğayı görüş ve anlayışta da bağımsızlığa varılmak istenmişti. Renaissance düşüncesi içinde yeni bir doğa bilgisini arama da daha ilk günlerden beri büyük bir yer almıştı. Kendisinden kurtulmak istenen ve başlıca formel mantıkla çalışan Skolastiğin tersine olarak, bu aranan bilginin deneye ve gözleme dayanmasında Renaissance'ın bütün doğa bilginleri birleşiyorlardı. Buna rağmen yeni doğa bilimi yavaş gelişmiş, ancak Renaissance sonlarına doğru ana çizgileriyle kurulabilmiştir. Bu gecikmeyi anlamak güç değil; bir bilimin gelişebilmesi için, her şeyden önce, belli bir yöntemin geliştirilmiş olması gerekir. Bugünkü anlamında bir doğa biliminin doğması için, yalnız uluorta sınamalar ve yoklamalar yapmak, bir sürü gözlem gerecini bir araya yığmak yetişmezdi; doğayı sistemli olarak soruşturmanın, yöntemli olarak gözlemenin bilinmesi gerekti. Bu sağlam yöntem ise, ancak yavaş yavaş olgunlaşabilirdi. Oysa Renaissance başlangıçlarında deney ve gözlem deyince, doğayı plansız olarak bir yoklama anlaşılıyordu. Üstelik, ilk zamanlarda doğa gerçeğine hayalgücü ve duygu ile yaklaşılmak istenmişti; bu evrede doğayı kavramak için, başlıca Yeni-Platoncu mistisizm örnek olarak alınmıştı. Bu yüzden – böyle bir düşünüşün en tipik temsilcisi olan Paracelcus'ta görüldüğü gibi – kimya yerine simya (alşimi) kurulmuş, astronomi de bir astroloji olarak görünmüştür. Bu bulanık tablo içinden modern doğa bilimi, her biri başlı başına bir önem taşıyan tek tek başarılarla yavaş yavaş belirmeye başlamıştır. Bu başarılardan en başta gelenleri, hiç şüphesiz ki, *Kopernikus'un astronomi sistemi* ile *Galilei'nin mekaniğidir*.

Kopernikus sisteminin zamanı için nasıl büyük bir devrim getirdiğini, doğa biliminin bundan böyle yürüyeceği yolu nasıl aydınlattığını biraz hatırlayalım. Kopernikus'un öğretisi üç şeyi altüst etmişti: 1. Gözlerimizle gördüğümüz görünüşü; 2. Kilisenin dünya görüşünü; 3. Ortaçağın resmi felsefesi olan Aristoteles felsefesini. 1. Biz, kendi gözlerimizle yer'in ayaklarımız altında sapasağlam durduğunu, ay, güneş ve yıldızların yer'in etrafında dolandıklarını görürüz. Her gün yaptığımız bu gözlemden, bu görgümüzden daha sağlam ne olabilir? Buna rağmen Kopernikus getirmiş olduğu yeni öğreti ile bu en güvenilir gözlemimizin, her gün kendi gözlerimizle gördüğümüz olguları açıklayışımızın yanlış olduğunu, duyuların bir kuruntusundan ileri geldiğini, bunun bizim duruş, bakış-noktamızla ilişkili *sübjektif* bir görünüş olduğunu göstermiştir. Biz doğa gerçeğini olduğu gibi değil, bize, algılayan süjeye göründüğü gibi biliyoruz: Kopernikus'un öğretisinden çıkarılan başlıca sonuçlardan biri bu olmuştur; dolayısıyla da bundan böyle – ta bugüne kadar – doğa bilimi kendisine başlıca şu işi ödev edinmiştir: Doğa tablomuzdaki sübjektifliği aşmak, bu tabloyu insanın ben'ine bağlı olmaktan kurtarmak. İlk ve Ortaçağlarda yeryu-

varlağı gibi küçücük bir yıldızı koca evrenin merkezi yapmaya kalkışmak, doğa görüşümüzün nasıl sübjektif olabileceğini, nasıl kendi ben'imizin rengiyle boyanabileceğini çok iyi gösterir. Hele Kopernikus'un öğretisi daha ileriye götürülüp de evrenin sonsuz olduğu, durağan yıldızlar küresinin bir sınır olamayacağı düşünüldükten sonra, yeryuvarlağı büsbütün küçülüp bir kum tanesi gibi bir şey olmuş, dolayısıyla onu merkez saymak pek aykırı ve çelişik görünmüştür. 2. Kopernikus sistemi bir de Hıristiyan Kilisesinin ta baştan beri bağlı olduğu evren tasarımını yıkmıştır. Bu Kilisenin anlayışına göre, evrendeki gelişmenin orta yerinde, merkezinde *insanlık tarihi* bulunmaktadır. Bu tarih Âdem ile başlar, İsa'nın kurtarıcı mission'unda tepe-noktasına varır ve Kıyamet'te de sona erer. Evrenin kuruluşunun, varlığının nedeni, insanlık tarihine bir çerçeve, bir sahne olabilmesi içindir; güneş, ay, yıldızlar, bitkilerle hayvanlar, bunların hepsi insan için vardırlar, insanın yüzü-suyu hürmetine bulunmaktadırlar. Hıristiyanlığın bu dünya görüşü tam anlamıyla anthroposentrik'tir, yani *insan açısından* varılmış olan bir görüştür. Böyle bir görüşün insanın barınağı olan, insanlık tarihinin üzerinde geliştiği alan olan yeryuvarlağını evrenin merkezi yapması pek doğaldır. Kilisenin otoritesinden silkinmeyi kendisi için başlıca bir tutum sayan Renaissance felsefesi, Kopernikus sisteminin devrimci niteliğinden hemen yararlanmış, bu öğretide saklı olan Kilise görüşüne düşman tohumları hemen geliştirmeye girişmiştir. Yeni öğreti üzerinde bir felsefe kurmayı deneyenlerin başında yer alan Giordano Bruno, Kopernikus'un görüşünü daha da ileriye götürerek evrenin sonsuz ve birlikli de olduğunu ileri sürmüştü. 3. Yeni öğretiden çıkan bu sonuç, yani evrenin sonsuz ve birlikli olduğu düşüncesi, bu öğretinin Aristotelesçi Skolastik doğa felsefesini de altüst etmesine yolaçmıştır. Aristoteles'in fiziğine göre, doğa özce birbirinden ayrılan iki kısıma bölünür: Gökyüzü dünyası ile yeryüzü dünyasına (ya da ayın üstündeki dünya ile altındaki dünyaya). Gökyüzü dünyasında başlangıçları ile bitimleri olmayan düzgün daire hareketleri vardır; bunlar başlamaları için dışarıdan itilmeye muhtaç olmadıkları gibi, sona da ermezler. Buna karşılık yeryüzündeki hareketler doğru çizgi biçimindedirler; dışarıdan bir itilme ile başlarlar ve bir zaman sonra kendiliklerinden bitip dururlar. İmdi Kopernikus öğretisi Aristoteles fiziğinin doğayı bu ikiye bölmesini ortadan kaldırmıştı, çünkü bu öğretide yeryuvarlağının kendisi de bir gök cismi olmuştu; böylelikle gökteki ve yerdeki hareketler özce ayrı şeyler olmaktan çıkmışlardı.

Aristoteles'in doğa gerçeğini böyle ikiye bölmesi, onun bilgi anlayışı ile sıkı sıkıya ilgilidir. Aristoteles felsefesinde bir nesneyi bilmek demek, onu "kavramak" demektir; kavramak da, nesnenin "özünü" bilmek, bu özü belirten kavramı kurmaktır. Ancak bu kavram, yani bir kavram olarak bilinen öz, bize bir nesneyi ötekilerinden ayırt ettirebilir. Ayrıca; bir nesnenin özünü bilirsek, onun nasıl "davrandığını", nasıl davranacağını da biliriz; çünkü her "oluş", nesnede bir olabilirlik, bir tohum gibi yerleşik olan özün açılmasıdır, gelişmesidir. Burada "özler" nesnelerin birbirleri karşısındaki sınırlarıdır, onları birbirinden ayıran sınırlardır. Böyle bir anlayış da, nesnelerde son nitelikleri aramaya götürür. Her nesnenin özel nitelikleri vardır; örneğin daire hareketi-doğru çizgi hareketi, ağırlık-hafiflik, sıcaklık-soğukluk bu gibi niteliklerden-

dir. Bu nitelikler nesnelerin davranışlarını da belirler: Ağır olan nesne düşecektir, yani özü ile ilişkili olarak "doğal yerine", evrenin merkezine (yere) ulaşmaya çalışacaktır; bunun gibi hafif olan nesne de, özünde yerleşik olduğu üzere, yukarıya, evrenin çevresine doğru kımıldayacaktır vb. Kopernikus öğretisi gökyüzü ile yeryüzü arasındaki ayrılığı, dolayısıyla gökteki hareketlerle yerdeki hareketlerin ayrılığını ortadan kaldırmakla Aristoteles fiziğinin kavramsal özleri belirtmeye dayanan fiziğinin temelini de sarsmıştı.

Ama bu bakımdan en kesin adım, *Galilei*'nin mekaniği ile, onun özellikle "süredurum – inertia – yasasını" formüllemesi ile atılmıştır. Bu yasaya göre: Dışarıdan bir kuvvet işin içine karışmadıkça bir cismin hareket durumunda ve doğrultusunda bir değişiklik olmaz. Bu ilkeye göre, artık Aristoteles'in düşündüğü gibi başsız ve sonsuz olan daire hareketleri yoktur; kendiliklerinden bitip kalan hareketler de olamaz; tersine olarak; kımıldatılan bir cisim, kendisine sürtme kuvveti ya da başka bir kuvvet karşı gelmeseydi, itildiği doğrultuda hareketini sonsuz olarak sürdürüp gidirdi; başka bir deyişle; her hareket eden cisim – bu, ister gökteki bir cisim, ister yeryüzünde fırlatılmış bir taş olsun – hareketine başladığı doğrultuda doğru çizgi şeklinde yürüyüp giderdi – şu koşulla ki, birtakım saptırıcı kuvvetler onu bu düz çizgiden ayırıp bir daire ya da parabol hareketine geçmeye zorlamasınlar. Galilei'nin bu süredurum ilkesine bir de *Newton*'un "genel çekim yasası"nı eklersek, yeni fiziğin Kopernikus'tan bu yana geçtiği başlıca evrelerin üçüncüsünü de görmüş oluruz. "Genel çekim yasası" gezegenlerin hareketleriyle bir taşın düşmesini, yani Aristoteles fiziği için yapıları, özleri bakımından başka başka olan iki ayrı dünyada geçen bu iki olayı, *tek bir doğa yasasına* bağlar. Bu yasaya göre, iki cisim – bunlar ister iki gezegen, ister yer ile bir taş olsun – birbirlerini bir yandan kütleleriyle orantılı olan, öbür yandan da aralarındaki uzaklığın karesi ile orantılı olan bir kuvvete çekerler. Bu yasa, hem yeryüzünün kütleleri miligramla ölçülen, aralıkları birkaç milimetre olan cisimleri, hem de gökyüzünün milyonlarca kilogramlık, aralıkları ışık yıllarıyla tasarlanabilen cisimleri için aynı kesinlikle geçerliktedir.

Modern doğa bilimini başlatıp kuran bu üç bilginin – Kopernikus, Galilei ve Newton'un – başardıkları işin ne olduğu ve bunun temeli olan görüş üzerinde biraz duralım. İlkin: Kopernikus'un teorisi *"doğanın birliği"* düşüncesini getirmişti. Giordano Bruno'nun bu birliği ısrarla belirtmesi çok yerindedir. Ancak, Bruno modern doğa biliminin göz önünde bulundurduğu "birlik" kavramından çok uzaktır. Çünkü onun pantheist doğa metafiziğinde evrenin birliği, canlı bir organizmanın birliği diye düşünülür: Evren aynı ruhu taşıyan bir varlıktır; gökyüzündeki varlıkları da, yeryüzündekileri de oluşturan tek bir ruhtur, Tanrı'dır, evrenin ruhudur; bütün hareketlerin nedeni de bu ruhtur. Buna karşılık Kopernikus, Galilei, Newton ve bunların izi üzerinde yürüyen bugünkü bir doğa araştırıcısı "doğanın birliği" deyince, doğanın *yasa* bakımından birliği olduğunu düşünür: Doğanın her yerinde, gökte de, yerde de hep aynı yasalar hüküm sürer, buradaki "birlik" *aynı yasaların* geçerliği bakımından olan bir birliktir. Bunun içindir ki, yeni doğa bilimi bir yasayı nerede bulmuş olursa olsun, onu bütün doğaya yayabileceğini kabul

eder. Yeni doğa biliminin dayandığı ikinci görüş de, *doğanın matematik bir yapısı* olduğu düşüncesidir. Kopernikus sisteminin coşkun yandaşı Giordano Bruno, bu bakımdan da modern doğa bilimine uzaktır. O, canlı, ruhlu doğasında hiçbir zaman matematik bağlantılar aramamış, güzel ve Tanrısal bulduğu doğayı yalnız duygusu ile yaşamak istemiştir. Oysa matematik yapılı doğa duygu ve sezgi ile değil, hesap eden, ölçen ve tartan anlık (intellekt) ile kavranır. Matematik doğa görüşünde nesneleri ölçülebilen, sayıya vurulabilen yönleri ile, yani sırf nicelikleri (quantitas) bakımından kavramak esastır. Bu anlayışta nesneler birbirinden ancak nicelik bakımından ayrılırlar; dolayısıyla doğanın objeleri arasındaki sınırları belirleyen, bunların ölçülebilen yönleri olmalıdır. Bu ölçülebilen büyüklerin yasaları matematik olarak formüllenirse, o zaman bu yasalar aynı kesinlikle *bütün doğaya* uygulanabilirler. Buna göre, doğa gerçeğini boydan boya ölçülebilen büyüklükler ile örülmüş gören nicelikçi (quantitatif) bir doğa anlayışı ile doğa yasalarını matematik ile formülleme birbirine sıkı sıkıya bağlılar. İşte 17. yüzyıl felsefesinin kendisine *bilgi örneği* olarak alacağı matematik fizik, bu görüşün bir ürünüdür. Oysa Aristoteles felsefesi, nesnelerin ana çizgisini niteliklerde (qualitas) buluyordu. Böyle bir felsefenin de, "ölçülebilen yönleri" değil, "forma substantialis"i, yani nesneye özelliğini kazandıran form'u, niteliği arayacağı da açıktır. Aristoteles'in fiziği *qualitatif,* modern doğa bilimi ise *quantitatif* bir fiziktir.

Yeni doğa biliminin bu niteliği göz önünde tutulursa, bu bilimi başlatan Kopernikus öğretisini tutarlı olarak asıl ileri götüren şair-filozof Giordano Bruno değil de, doğa bilgini *Galilei* olduğu kendiliğinden anlaşılır. Galilei, yeni doğa biliminin temeli olan mekaniğin, dolayısıyla da mekanist doğa görüşünün gerçekten de kurucusudur. Yeni doğa biliminin nasıl düşünüp nasıl çalıştığını açık ve canlı olarak kavrayabilmek için, bu bilimin ilk gerçek temsilcisi Galilei'nin, kendisinin en önemli başarılarından biri olan "düşme hareketini" nasıl araştırdığını hatırlayalım: Aristoteles, örneğin ağırlık ile hafifliği eşyanın son niteliklerinden sayıyordu. Bu nitelikler, kendilerinde bulundukları nesnelerin davranışlarını da belirlerler; ağır olan nesneler, özleri gereği, evrenin merkezinde bulunan "doğal yerlerini" ararlar; bundan dolayı da, bu doğal yerlerinde değilseler, örneğin havaya kaldırılmışlarsa, bırakıldıklarında kendiliklerinden yere düşerler. Aristoteles'in bu açıklamasına karşı Galilei, "ben cisimlerin niçin düştüklerini değil, *nasıl* düştüklerini bilmek istiyorum," diyordu. Burada Galilei'nin göz önünde bulundurduğu, Aristoteles'in "form"u, yani cismin davranışlarını yöneten gizli bir neden değil, düşmenin *yasasıdır.* Bu yasayı bulmak için Galilei, bir cismin düşmesini gözlemekle işe başlar. Bu gözlemde ilk ödev, olayı *çözümlemektir,* yani olayın ölçülebilen yönlerini ayırt edip belirtmektir. Düşme'de ölçülebilen yönler de; cismin içinde düştüğü uzay, düşmenin zamanı, düşen cismin hareketinin her bir anındaki hızıdır (ivme). Ölçülebilen yönler böylece bulunup ayırt edildikten sonra, ikinci adım olarak Galilei "bu yönlerin birbirleriyle *ilişkileri* nedir?" diye sorar. Bu üç etkenden biri ötekine belli bir biçimde bağlı mıdır? Örneğin düşme uzayı ile düşme zamanı arasında belli bir ilinti var mı? Bu et-

kenlerin birbirine bağlılığı için birkaç olanak düşünülebilir. Bu olanaklardan hangisinin yerinde olduğunu bulmak için, Galilei, üçüncü adım olarak, *deneyime* (experimentum) başvurur. Deneyim, düşünülen matematik ilintilerden hangisinin eldeki olay için en doğru olduğunu gösterecektir. Burada deneyim, artık uluorta bir yoklama, keyfi bir deneme olmayıp, doğaya belli bir plana göre bir şey sormaktır; doğayı belli bir doğrultuda soruşturup ondan bir yanıt beklemektir. Demek ki Galilei'nin yöntemi şu oluyor: 1. Araştırılan doğa olayını ölçülebilen yönlerine ayırmak, yani bu olayın matematik olarak kavranabilecek yapısını ortaya koymak. 2. Ölçülebilen yönlerin (büyüklüklerin) olabilen fonksiyonel bağlantılarını (gördükleri iş bakımından aralarındaki ilgileri) matematik düşünce ile tasarlamak; başka bir deyişle; aranan yasanın matematik formunu düşünmek. 3. Tasarlanmış olan çeşitli olanaklar, çeşitli formlar üzerine deneyimle bir karara varmak. İşte Galilei'ye göre, her doğa olayını açıklarken bu üç iş sırasıyla yapılmalıdır. Dikkat edilirse, bu yöntemde başlıca iki işin görüldüğü anlaşılır. Önce olayın son öğeleri ayırt ediliyor ve bunların aralarındaki ilgiler bulunuyor; sonra da bu öğeler ve *ilgilerinden* olay yeni baştan kuruluyor (analysis ve synthesis); böylelikle de olayın yapısı *açık* ve *seçik* olarak kavranmış oluyor.

17. Yüzyıl felsefesi matematik fiziğin bu yöntemini kendisine örnek olarak almış, bu yöntemle *gerçeğin bütününün* sağlam bir tablosunu çizmeye uğraşmıştır. Bu felsefe de, tıpkı matematik, fizik gibi, önce yöneldiği gerçeğin *son ilkelerini, son kavramlarını* aramış, sonra bunlardan gerçeği düşüncede yeniden kurmaya çalışmıştır. Bu felsefe için gerçeğin son öğeleri "*töz*"lerdir (substantia), bunların aralarındaki ilgiler de "*neden*"lerdir (causa). Bu son öğelerle aralarındaki bağlantılar bulunursa, gerçeği açık ve seçik olarak biliriz; *açıklık* ve *seçiklik* de doğruluktur; yanılma ve aldanma karışıklık ile bulanıklıktır; ana öğelerin birbiri içine girmeleridir; kavramsal öğelerin ve bağlantılarının bulanık olarak kavranmasıdır.

17. Yüzyıl felsefesinin matematik fiziği kendisine örnek alması, *yöntem* kaygısı yüzündendir. Matematik fiziğin doğru ve güvenilir sonuçlara vardıran sağlam bir yöntemi vardır. Bu bilimin kısa zamanda hızla ilerlemiş olması, sarsılmaz bilgiler ortaya koyması bu inanca yol açmıştı. Şimdi yapılacak şey: Metamatik fizik yönteminin yapısını kavramak, bu yöntemin sırrını bulmak, sonra da onu o zamana kadar sallantılı ve tartışmalı olan bilgilere uygulamak, böylelikle matematik fizik gibi güvenilir olan bir felsefeye varmaktır. İmdi 17. yüzyıl felsefesinin ön planda gelen ilk sorunu yöntem sorunudur. Bu yüzyılın felsefesi gerçeği bilmeye yönelmeden önce, bilginin organını, onun bilmedeki yolunu, kullandığı yöntemleri araştırmak gerektiği düşüncesini kendisine çıkış-noktası yapmıştır. Yöntem problemi bütün 17. yüzyıl boyunca sürüp gittiği gibi 18. yüzyılı da baştan aşağı geçerek Kant'ta doruğuna erişir. Bu yüzyıllarda yetişmiş olan filozoflardan hemen hemen her birinin bilginin doğru yöntemi üzerine bir yapıt yazmış olması bu yüzdendir. Ama gerek yöntem sorununu, gerekse 17. yüzyıl felsefesi için karakteristik olan öteki sorunları ilk olarak ortaya koyup formülleyen *Descartes* olmuştur.

Descartes

Descartes'a yeniçağ felsefesinin *"kurucusu"*, *"babası"* denir. Descartes'ı böyle anlamak doğrudur, yerindedir; gerçekten de o yeniçağ felsefesinin ilk büyük sistemcisidir, çünkü Renaissance'ın başından beri yeni bir kültürü, yeni bir bilimi kurmaya çalışan düşünceleriyle görüşler onun felsefesinde derlenip toparlanarak büyük bir *senteze* ulaşmışlardır. Descartes felsefesi, yeniçağ kültürünün ilk büyük *bağlantısını* ortaya koymuş olan bir sistemdir. Bundan sonraki iki yüzyılda felsefe ile öteki bilgi kollarındaki çalışmalar hep bu bağlantıyı çıkış-noktası olarak alacaklardır; bunlar, Descartes'ın ortaya koyduğu sorunları ileriye götürmeye çalışacaklar, bu sorunları çözmede karşılaşılmış olan güçlükleri yenmeye uğraşacaklardır. Denilebilir ki, 17. yüzyıl felsefesi ana çizgileriyle Descartes'ın çizmiş olduğu çerçeve içinde çalışıp gelişmiştir; 17. yüzyıl felsefesi bir *Descartes'çılıktır.*

René Descartes (Latinceleştirilmiş biçimi: *Renatus Cartesius;* bu biçimden türetilen çığrın adı: *Cartesianizm),* 1596 yılının 31 Mart günü Fransa'da Touraine eyaletinin La Haye şehrinde dünyaya geldi. Ailesi, varlıklı bir Fransız aristokrat ailesi; babası Rennes Parlamentosunda üye. Vücutça zayıf, hastalıklı bir çocuk olan ve daha küçük yaşlarında fikir işlerine ilgi duyan Descartes, 1604 yılında o zaman yeni kurulmuş olan La Flèche Cezvit okuluna verildi, burada sekiz yıl okuyup eski dillerden başka mantık, ahlak, fizik, metafizik ve matematik öğrendi. O zamanki Avrupa'nın en ünlü okullarından olan La Flèche ile Descartes pek uzlaşamamıştır; oradaki öğretmenlerini hep saygı ile anar, ama öğretilen Skolastik nitelikteki felsefenin, yalnız kitaplardan kalan ölü bilgilerin nasıl yersiz ve verimsiz olduklarını görür. Bu arada matematik kendisini pek sarmıştır; matematiği sağlam, ama eksik bulur; bundan sonra bu bilimi tam bir bilimsel yöntem olarak geliştirip tamamlamak onun başlıca kaygılarından biri olacaktır. La Flèche'i bitirdikten sonra Descartes, aile geleneğine uyarak, askerlik mesleğini seçti. Bir aralık onu Paris'te sosyete hayatının gürültüleri içinde buluruz. Ancak, bu arada yaşadığı hayatı bile hep düşünme konusu yapmakta, yaşayışından sorunlar çıkarmaktadır. Nitekim bu sıralarda, kılıç kullanmayı öğrenirken bu konuda ve pek sevdiği musikinin teorisi üzerinde birer küçük yapıt yazdı. Yine bu arada kendi başına kalıp düşünebilmek ve çalışabilmek için ortadan kaybolarak Paris yöresinde St. Germain'de iki yıl saklı kaldı. 1618 yılında Descartes İspanya ile Hollanda arasındaki savaşta Hollanda hizmetine girdi. Bir yıl sonra onu, o arada başlamış olan Otuzyıl Savaşlarında İmparatorun ordusunda görürüz. Yalnız, savaş işinin asıl askerlik yönü değil de, teknik, mühendislik yönü onu ilgilendirmektedir: Askerlik yıllarını daha çok orduların dinlendiği kış ordugâhlarında geçiren Descartes, ordu içinde de bir subay gibi değil, daha çok bir filozof olarak çalışmış, o zamanki ordular için tam bir durgunluk devresi olan kış günlerini düşünmek ve sorunlarını geliştirmek için kullanmıştır. Bu arada özellikle matematik üzerinde durup düşünüyordu. Matematik, düşüncenin bütün istediklerini yerine getiren bir yöntem olgunluğuna nasıl erişebilirdi? Bu yöntem, nasıl *bütün* bilimsel düşünmenin yöntemi yapılabilirdi? Bu sorular kendisini

öylesine uğraştırıyor ki, onları çözebilirse, İtalya'da kutsal bir ziyaret yeri olan Loretto'ya hacca gitmeyi adar. Nihayet yine bir kış gününde, 1619 yılının 10 Kasım günü Tuna üzerindeki Neuburg'ta, kendisinin anlattığına göre "büyük bir coşu içinde olağanüstü bir bilim esaslarını bulduğunu" görür. Bu bulduğu "olağanüstü bilimin" ne olduğunu, büyük bir coşu içinde kendisinde doğmuş olan bu ışığın ona neyi aydınlatmış olduğunu Descartes gerçi açık olarak söylemiyor; ama, bunun, uzun zamandan beri aradığı "bilginin genel yöntemi" olduğu düşünülebilir. Bundan 18 yıl sonra çıkacak olan "Discours de la méthode" ("Yöntem Üzerine Konuşma") da bu yöntemin ne olduğunu öğreneceğiz. Bununla da Descartes, düşüncesinin gelişmesinde önemli bir noktaya varmış oluyordu.

1621 yılında Descartes artık ordudan ayrılıp uzun yolculuklara çıkar: Almanya'yı, Hollanda'yı, İtalya'yı dolaşır – bu arada Loretta'da hac adağını da yerine getirir. – Bu yolculuklardan sonra 3 yıl Paris'te St. Germain'de oturur; bu yıllarda etrafında pek canlı, hareketli bir çevre meydana gelir. Descartes'ın dost ve yandaşlarından kurulmuş olan bu çevre içinden özellikle bir kişiyi, *Mersenne*'i belirtmek gerektir. Mersenne Descartes'ın ta La Flèche'den beri arkadaşı; bu arkadaşlık hayatlarının sonuna kadar sürmüş. Mersenne'in Descartes felsefesinin yayılma ve tanınmasında büyük rolü olmuştur. Descartes'in devrin ileri gelenleriyle yazışmalarına başlıca o aracılık etmiş, filozofun hazırladığı yapıtların taslaklarını ya da kendilerini bellibaşlı düşünürlere o ulaştırmıştır; böylelikle Descartes felsefesinin geniş çevrelere yayılmasına, bu felsefe üzerinde canlı bir düşünce akımının uyanmasına o yol açmıştır. Çalışmaları için tam bir yalnızlığı özleyen Descartes, 1629 ilkbaharında Paris ve Fransa'dan ayrılıp Hollanda'ya gitti, bundan sonraki yirmi yılının büyük kısmını, tam bir yalnızlık içinde, kendini düşünme ve çalışmalarına vermiş olarak bu memlekette geçirdi. Burada sık sık yer değiştirmiş, bulunduğu yeri hemen hemen Mersenne'den başka kimse bilmemiştir. Başlıca yapıtlarını Hollanda'da geçirdiği bu yıllarda yazdı. Hollanda'da Descartes birçok yandaş kazandı, ama karşısında olanlar da eksik değil. Bunların kendisini bezdirdiği bir sırada, 1649 yılında, İsveç Kraliçesi *Christine* onu İsveç'e, sarayına çağırır. Christine felsefeye yakın ilgi duyan aydın bir kraliçe. Daha önce de Descartes'la yazışmıştı; Descartes mektuplarında onun ilgilendiği felsefe sorunlarını yanıtlamıştı. İşte kendini Descartes'ın bir öğrencisi sayan Kraliçe, hem daha iyi aydınlanmak, hem de bir akademi kurmak üzere Descartes'ı ülkesine çağırdı. Hollanda'daki yalnızlığını bırakıp gürültülü saray hayatına karışmaktan ürken Descartes, bir zaman duraksadıktan sonra çağrıyı kabul ederek 1649 yılı Ekiminde Stockholm'e vardı. Ancak, bu kuzey ülkesinin sert iklimine dayanamayarak, beş ay sonra, 11 Şubat 1650'de öldü.

Yapıtları: Descartes daha Hollanda'ya gitmeden önce, yöntem sorununu işleyen, bitmemiş olduğu sanılan *"Regulae ad directionem ingenii"* ("Aklı kullanmak için kurallar") adlı bir yapıt üzerinde – belki de 1628 yılında – çalışmıştı. Onun bu gençlik yapıtı, felsefi gelişmesinin bir belgesi olmak bakımından önemlidir. Bu yapıttaki düşünceler ve görüşler, sonra "Discours de la méthode"ta yeniden verilecektir. Bundan sonra (1630 yılından itibaren) Des-

cartes'ı yöntem ve bilgi sorununu değil de, *fizik* (doğa) sorununu ele alan bir yapıt üzerinde çalışır görüyoruz. Yöntemini az çok geliştirmiş olan filozof, şimdi bu yöntemle geniş bir evren tablosu çizmeye çalışmaktadır. Yapıtın adı "*Le monde*" ("Dünya") olacaktı ve burada kosmoloji sorunu ele alınacak, yani, kosmosun, yeryüzüyle gökyüzünün meydana gelişleri, bunların mekanik yasalarına göre oluşmaları incelenecekti; ayrıca, Descartes'ı öteden beri uğraştıran bir konu olan optik ile hayvan ve insan vücutlarının anatomi ve fizyolojisi de işlenecekti; yapıtın konusu kısaca: Astronomik-fizik olaylarla hayat olaylarının meydana gelişlerinin yasalarını aramaktı, dolayısıyla hemen hemen bütün doğa gerçeğini içine alıyordu. Descartes bu yapıt üzerinde üç yıl çalışmış ve tam biteceği sırada Galilei'nin Roma Inquisitionu tarafından mahkûm edildiğini (1633) duymuştur. Galilei, Kopernikus öğretisinden yana olması, bu öğretiyi 1632 yılında yayımlanan "İki başlıca evren sistemi üzerine konuşmalar" adlı yapıtında savunmuş olması yüzünden hüküm giymişti. Kopernikus sistemi, Descartes'ın da hazırlamış olduğu yapıttaki evren tablosunun dayanağı, temeli idi. Galilei'nin başına gelenden ürken Descartes, Kilise ile herhangi bir çatışmaya yol açmamak için, yapıtını yayımlamaktan vazgeçerek gizler. Bu yapıt sonra kaybolmuş, Descartes'ın ölümünden sonra, kalan evrakı arasında ancak kısa bir özeti bulunabilmiş, bu da "*Le monde ou traité de la lumière*" ("Dünya ya da ışık üzerine inceleme") adı altında yayımlanmıştır (1664). Descartes'ın bu yapıtını yayımlamaktan çekinmesini korkaklığına değil de, yaradılış ve karakterine vermek daha doğru olur. O, savaşçı bir insan, dünyayı düzeltmek isteyen bir reformcu değil, olup bitenleri düşünmesine konu yapan, ama bunları şu ya da bu biçime sokmak için etkin olmayı istemeyen teorik bir tiptir. Bu yüzden de özellikle Kilise ile bir çatışmadan hep kaçınmış, Kiliseyi hep saymaya çalışmıştır. Descartes'ı "Le monde"u yayımlamaktan vazgeçirten – daha doğrusu yayımlanmamasına pek üzülmemesi – yapıtın giriştiği işin büyüklüğü, çetinliği de olabilir. Bundan birkaç yıl sonra (1637) Descartes, gerek planı gerekse idesi bakımından çok alçakgönüllü olan bir kitap yayımlamıştır. Fransızca yazılmış olan yapıt "*Essais*" ("Denemeler") adını taşımakta ve çeşitli konuları işleyen birkaç incelemeyi bir araya toplamaktadır: 1. "*Discours de la méthode*" ("Yöntem üzerine Konuşma"), 2. *Géometrie*, 3. *Dioptrique*, 4. *Météores*. "Yöntem Üzerine Konuşma" da Descartes bilimsel yöntemi üzerindeki ana düşünceleriyle bu yönteme nasıl ulaştığını anlatır. "Bu yöntemin bir denenmeleri gibi olan" öteki incelemelerin ilkinde, "Geometri"de, bu yöntemin en büyük başarıya ulaştığı analitik geometri, Descartes'ın kendi yaratısı olan bu matematik dalı geliştirilir. "Dioptrik" ışığın fiziğidir; burada ışığın kırılması, görme ve optik camların sözü edilir. "Meteor'lar" adını alan son incelemede de, tuzun doğası, rüzgârlar ve fırtınaların nedeni, gökkuşağının renkleri açıklanır. "Denemeler"den sonra Descartes'ın iki ana yapıtından ilki olan "*Meditationes de prima philosophia*" ("İlk Felsefe Üzerine Düşünceler")* çıkmıştır. Latince yazılmış olan yapıt 1639 yılında bitmişti. Basılmadan önce müsveddeleri Mersenne'in aracılığıyla devrin ileri gelen düşünürlerine eleştir-

* Türkçeye "Metafizik Düşünceler" adıyla çevrilmiştir. 1942.

me için sunulmuştur. Bunların eleştirmeleri ve bu eleştirmelere Descartes'ın verdiği yanıtlar da eklenerek yapıt 1641 yılında basılmıştır. Eleştirme yapanlar arasında Hobbes, Gassendi ve Arnauld da var. "Meditation'lar" da matematik ve fizik sorunları arka planda kalırlar, ön planda asıl felsefe konuları yer alır. Önce bilgi üzerine düşünceler geliştirilir; bu temel üzerinde sonra Descartes, metafiziğini kurmaya başlar. Descartes'ın ikinci ana yapıtı, ama sistematik bakımdan baş yapıtı *"Principia philosophiae"* ("Felsefenin İlkeleri")dir (1644). Bu yapıt, Descartes felsefesinin bütün yapısını, bu düşünce yapısının tümünü *sistematik* bir düzen içinde toplayıp anlatır. Matematik bir yana bırakılırsa, burada gerçek ile ilgili bütün bilgiler gözden geçirilir: 1. Bölümde bilgi teorisi ve metafizik, 2. Bölümde cisimler dünyasının ilkeleri, 3. Bölümde kosmoloji üzerine öğretiler, 4. Bölümde yer'in fizik yapısı incelenir. Gerçeğin tablosunun tamamlanması için gereken son iki konuyu da, hayat ve ruh sorunlarını da, Descartes'ın iki küçük yapıtı inceler. *"Les passions de l'âme"* ("Ruhun tutkuları") (1649) adlı yapıtta Descartes'ın ruh ile beden arasındaki ilgiler üzerine düşündüklerini buluruz. *"Traité de l'homme"* ("İnsan Üzerine İnceleme") (1664) adlı yapıtında da fizyoloji öğretisi geliştirilir.

Descartes'ın hayatının gelişme çizgisine dikkat edilirse, onun bilim için, *düşünme* ve *araştırma* için doğmuş bir insan olduğu hemen görülür. Daha gençliğinde güçlü bir bilme tutkusu bütün benliğini kaplamıştı. Doğru'yu aramak, bütün hayatını bu uğurda yaşamak, onun biricik kaygısıdır – yalnızlığı araması da bu yüzden. Bu kaygı, ona kendisinden artık şüphe edilemeyecek eksiksiz bir bilimi bütün hayatı boyunca durup dinlenmeden aratmış, bu doğru'ya varmak tutkusu onu çabucak günündeki bilgilerin üstüne yükseltmiştir. Böylelikle o, yalnız yeni felsefenin değil, yeni matematik ile yeni doğa biliminin de kurucuları arasında yer almıştır.

Filozof Descartes'a geçmeden önce, *matematikçi Descartes* üzerinde biraz duralım. Onun matematikteki başarısını bizi ilgilendiren yönü ile bilmek gerek, çünkü Descartes ulaşmak istediği o "sarsılmaz bilime" ancak matematiğin yürüdüğü yolla varılacağına inanmış, bu sarsılmaz bilimin en güzel örneklerinden biri olan *analitik geometriyi* kurmakla görüşünün doğruluğuna inancı büsbütün artmıştır. Descartes, devrinin matematiğini ta La Flèche'ten beri, daha okul sıralarında otururken bile pek inandırıcı bulmamaktadır. Ona göre, bu matematik soyut objelerle uğraşmakta, gerçeğe pek az uygulanmaktadır. Eldeki antik matematik tamamıyla geometrik niteliktedir, düşünceden çok hayalgücüne yönelir; cebir ise yapma formül ve simgeleri ile "karışık ve bulanık bir sanat" olmuştur. Matematik, Descartes'a göre, tıpkı formel mantık gibi bağlantılı ve seçik olmalıdır; yalnız Aristoteles'in mantığı gibi zaten bilineni öğretmekle kalmamalı, bize yeniyi de öğretmelidir. İşte Descartes, gününün matematiğinin bu eksikliklerini analitik geometrisinde gidermiştir. *Analitik geometri, aritmetiğin yönteminin* geometriye aktarılıp uygulanması ile meydana gelmiştir. Bu yöntem, aritmetiğin objeleri olan sayıları son öğeleri olan birimlere böler, sonra onları bu birimlerden, belli hesap kurallarına göre (toplama, çıkarma vb.) yeniden birleştirir. Burada yapılan şey; *son (kurucu) öğeleri* bulup, bunlarla aritmetik objeleri yeniden *kurmaktır*. Bu da bizi, Des-

cartes'ın deyişiyle söylersek, *açık* ve *seçik* olan bilgiye vardırır. İncelenen objenin *son* ve *yalınç* unsurları ile bunlar arasındaki *ilgiler* kavranmışsa, bilgi açık ve seçiktir. Objelerin son ve yalınç unsurlarını bize gerçekten de kavratan tek bilim, *aritmetiktir;* bu üstünlük yalnız aritmetikte var. Onun içindir ki, Descartes göz önünde bulundurduğu bilgi idealini en iyi gerçekleştiren aritmetiğin yöntemini geometriye aktararak, bu bilimi de aritmetik gibi açık ve seçik, yani sağlam ve doğru yapmak istemiştir. Çünkü açık ve seçik olarak bilmek, doğru olarak bilmek demektir; yanılma, bilginin objesini bulanık ve karışık olarak kavramaktan ileri gelir. "Yalınç olanı" biz *intuitif* olarak, yani doğrudan doğruya, olduğu gibi kavrarız; "bileşik olanı" ise, ancak yalınç öğelerine geri götürebilirsek, çözebilirsek yanılmasız olarak kavrayabiliriz. İşte Descartes, bir yandan kendisinin kurmuş olduğu analitik geometride doğrudan doğruya gördüğü yöntemi, öbür yandan da Galilei'de sağlam bir biçim kazanan matematik fiziğin yöntemini – Galilei'nin yöntemi de, son öğeleri ölçülebilen yönleriyle belirtip, bunları birleştimeye dayanır – *felsefe* için de biricik yöntem olarak alır. Felsefede de yapılacak şey, düşünmeye başlarken, gerçeğin sağlam bir tablosunu çizmeyi denerken, ilk önce doğruluğunu *intuitif* olarak, yani hiç dönüp dolaşmadan doğrudan doğruya kavrayabileceğimiz – aritmetiğin birimleri gibi olan – o *sağlam noktayı* bulmak, sonra da bunun üzerinde bir *birleştirme* (synthesis) yapmak. Dikkat edilirse, Descartes de bu yönteminde tıpkı Galilei gibi iki işlemi göz önünde bulundurmaktadır: Son öğeleri ve bunlar arasındaki ilgileri bulan bir çözümleme *(analysis),* bir de bu öğeleri aralarındaki ilgilerle yeniden kuran bir birleştirme *(synthesis).*

Şimdi bu yöntemi Descartes'ın felsefeye nasıl uyguladığını, felsefenin konusu olan *bütün halindeki gerçeği* bu yöntemle nasıl kurduğunu görelim. İmdi felsefeye çıkış-noktası olacak o bilgiyi, kendisinden artık hiç şüphe edilemeyen o *apaçık (evident)* bilgiyi nerede bulmalı? Gerçek içinde açık ve seçik olarak bilinmiş bir nesne bulabilir miyiz? Böyle bir objeyi matematikte bulmak kolaydı, çünkü matematiğin objeleri zaten düşüncenin yaratmalarıdır. Ama realitedeki objeler, örneğin sayılar serisi gibi düşüncenin yaratmaları değildirler; bunlar duyuların aracılığıyla bilinirler, dolayısıyla bize bulanık ve karışık bir biçimde verilmişlerdir. Bu yüzden filozoflar şimdiye değin son ve ana gerçeğin ne olduğunda bir türlü anlaşamamışlardır. "Felsefeye şöyle bir bakınca," diyor Descartes "birbirini tutmayan bir düşünceler yığını görürüz." Felsefeyi birçok üstün kavrayışlı kimseler işlemiş; ama bunların ortaya koydukları bilgiler içinde tek bir tanesi yok ki, üzerinde çekişilmesin. Bu karışıklıktan nasıl kurtulmalı? Bu kargaşayı ortadan kaldıracak o sağlam dayanağı nerede bulmalı? Aradığı *sağlam noktayı,* o güvenilir çıkış-noktasını bulmak için Descartes *şüphe* ile işe başlar. Bu şüphe, ta matematikte bulduğumuz kesin bilgi gibi apaçık olan bir doğru'ya ulaşıncaya kadar ileri götürülecektir. Bu en son sınıra ulaşıncaya kadar da bütün bilgiler birer birer gözden geçirilip dışarıda bırakılacaklardır. Yalnız, buradaki şüphe, septiklerde olduğu gibi, bilginin olabileceğinden, doğru bilgiye varılabileceğinden ilkece şüphe etmek değildir; Descartes'ın şüphesi bir *yöntem şüphesidir,* doğru bilgiye varmada kullanılan bir araçtır, bir yoldur.

Descartes bu şüphe yöntemini şöyle kullanır: Biz çevremizde çeşitli *nesneler* görürüz; bunların her birinin bir türlü niteliği, şöyle ya da böyle bir yapılışı olduğunu biliriz. Bunu nereden biliyoruz? Nesneleri biz duyularımızla biliriz; onları görürüz, işitiriz, onlara dokunuruz vb. Ama duyularımız bizi arasıra aldatırlar; arasıra aldatınca da, neden her zaman aldattıkları düşünülmesin? Belki de çevremizdeki bu nesneler dünyası sadece bir duyu yanılmasıdır. Pratikte nesnelerin varlığına ne denli inanırsak inanalım, teoride bunlardan şüphe etmek pekâlâ olabilir. Sonra; çevremizde başka *insanlar* da var; bunların biz kendimiz gibi duyan, isteyen, düşünen yaratıklar olduğunu kabul ederiz. Ama bu da, bir kabulden, bir sanıdan ileriye geçemez. Kendimiz gibi canlı, ruhlu saydığımız bu varlıklar belki de birer otomattırlar. Böylece öteki insanların, cinsdaşlarımızın da varlığı şüpheli kalıyor. Nihayet *kendimizden,* kendimizin gerçek bir varlığı olduğundan da şüphe edebiliriz: Rüyalarımda şunu bunu yaptığımı, şuraya buraya gittiğimi görürüm; uyanınca da hiçbir şey yapmamış, hiçbir yere gitmemiş olduğumu, uslu uslu yatakta yattığımı anlarım. Benim şu anda da rüya görmediğim, hatta bütün hayatımın bir rüya olmadığı güvencesini bana kim verebilir? İşte bütün bunlardan, içinde bulunduğum dünyanın gerçekliği tümü ile şüpheli bir şey oluyor. Descartes'ın şüphesi burada durup kalmaz, daha da ileri gider: Doğru'nun son ve mutlak ölçüsünü Tanrı'da buluruz diye düşünülür. Ama *Tanrı'nın* aldatan, yalan söyleyen bir ruh olduğu da düşünülebilir; Tanrı, pekâlâ en güvendiğimiz bilgilerde bile bizi aldatmaktan zevk duyan bir varlık da olabilir. O böyle ise, o zaman şüphenin sınırı olmaz; en açık ve sağlam *matematik* tanıtlamalar bile bu şüphenin içine girer, çünkü matematik tanıtlamalarda adım adım ilerlenir, bu arada da hep belleğe dayanılır; ya belleğimiz bizi bile bile yanıltıyorsa!

Descartes, gerçek dünyanın, Tanrı'nın, matematik bilginin varoluşundan şüphe edip, şüphesinde son sınıra ulaşınca, aradığı o kesin bilgiyi (evidentia) karşısında bulur. Bu artık kendisinden şüphe edilemeyecek bilgi, *şüphe ettiğimi bilişimdir.* Şüphe etmekle, şüphe diye bir şeyin olduğunu, dolayısıyla da şüphe eden "ben"imin varolduğunu apaçık olarak bilirim; şüphe etmekte olduğumdan, böyle bir şeyin bilincinin bende bulunduğundan artık şüphe edemem; bu apaçık bir olgudur; bu olguyu yaşayışım, bilişim intuitiftir; doğrudan doğruya olan bir bilinç ve bilgidir. Şüphe etme ise bir çeşit düşünmedir, düşünmenin bir durumudur ve bu durumun *bütün* düşünme için geçerliği vardır; çünkü düşünürken ben düşünmenin varlığını apaçık olarak yaşayıp bilmekteyimdir. Böylece Descartes ünlü önermesine ulaşmış olur: *Cogito ergo sum – Düşünüyorum, öyleyse varım.*

Descartes'ın vardığı bu önerme, mantıktaki sıradan bir sonuç-çıkarma, bir usavurma, örneğin "insanlar ölümlüdür, Sokrates de bir insandır, öyle ise Sokrates de ölümlüdür" çeşidinden bir bilgi değildir. Bu, *araçsız,* doğrudan doğruya kavranan, yaşanan *kesin bir bilgidir (evidantia).* Burada Descartes'ın "düşünme" (cogitare) derken bugün bizim *"bilinç"* dediğimizi anladığını da söylersek, onun uzun bir şüphe yolundan dolaşarak varmış olduğu şeyin ne olduğu daha iyi anlaşılır: Bu, bilincimizi bilmemizdir, bilincimizin en sağlam bir varlık olduğu üzerine bizde bir bilinç, bir bilgi olmasıdır. İşte Descartes,

öteki bütün gerçek şekillerinin varoluşunu bundan sonra bu bilinçten türetecektir. Varlık ile ilgili bütün güvenilir bilgilerimiz bilincin kendi üzerine eğilmesinden, bu kaynaktan devşirilecektir. Descartes'ın *rationalismi* budur. Kopernikus sisteminde insan evrenin sonsuzluğu içinde küçücük bir zerre olmuştu; şimdi Descartes felsefesinde yeniden evrenin merkezi olur.

"Cogito ergo sum – Düşünüyorum, öyle ise varım" önermesi, Descartes'ın uzun ve dolambaçlı bir şüphe yolunun sonunda varmış olduğu kesin, artık sarsılamaz olan doğru'dur. İnsanın kendi bilincini doğrudan doğruya yaşaması olayı, kendisinden artık şüphe edilemeyecek olan bu olgu, bundan böyle Descartes'ın gerçeği yeni baştan sağlam bir biçimde kurması işinde bir kaynak, güvenilir bir temel olacaktır. Descartes'ın çağdaşlarından filozof Gassendi, Descartes felsefesinin bir Arkhimedes noktası gibi olan bu önermesine, "Düşünüyorum, öyle ise varım" diyeceğime "Gezmeye gidiyorum, öyle ise varım" da diyebilirim diye itiraz etmişti. Buna karşı Descartes: "Böyle de söylenebilir ve bu söyleyiş yerine göre doğru ya da yanlış olur," demiştir. "Gezmeye gidiyorum" derken yalnız *bedenimin* bir hareketi anlaşılıyorsa, "ben" derken burada "bedenim" göz önünde bulunduruluyorsa, o zaman bu önerme cisimler dünyası ile ilgili bütün önermelerimiz gibi şüpheli olur. Buna karşılık, "gezmeye gitmek" deyince, bu "gezmeyi" bilinçli olarak yaşadığım, bilincimde bunu duyduğum anlaşılıyorsa, o zaman bu önerme doğrudan doğruya edinilmiş, şüphe götürmez apaçık bir bilgi olur – isterse bu yaşantıma gerçek bir hareket karşılık olmasın – yani isterse "gezmeye gittiğimi" yalnız rüyada görmüş olayım. Çünkü "gezmeye gittiğimi" bilincimde duyuşum, yaşayışım "cogito ergo sum"un özel bir biçimidir, "gezmeye gitmeyi" duymak da bir çeşit cogitare, bir düşünme, bir bilinç halidir. Bundan dolayı da "gezmeye gidiyorum, öyle ise varım" önermesi, "düşünüyorum, öyle ise varım" önermesi gibi apaçıktır, kesin bir bilgidir (certitudo).

Bununla da Descartes şunu söylemek istiyor: Her bilgide bir *içeriğin* bilinci saklıdır; bu içerik de, başka bir şeyin, bilincimizin *dışında* bulunan bir şeyin işaretidir. Bilincimizin dışındaki bu şey şüpheli olabilir; bu şey, bilincimin gösterdiği gibi gerçekten var mı?, gerçekten bilincimin içinde böyle bir içeriğin bulunduğundan, bu bilinç içeriğinin kendisinden şüphe edemem. Bilincim ile bilincimin içindeki (içerik) doğrudan doğruya apaçıktır, bizim bildiğimiz şeylerin en kesinidir. Örneğin algıladığım bir rengin ya da şeklin gerçekte varolup olmadığından, yani bunları başkalarının da algılayıp algılamadığından, algılanmadıklarında bu renk ile şeklin varolduklarından şüphe edebilirim; ama *kendimde* bir renk ya da şekil algısının bulunduğundan, böyle bir yaşantının varoluşundan şüphe edemem.

Neden kendi bilincimizin varoluşunu hiç şüphe götürmez bir kesinlikle bilebiliyoruz? Çünkü bu varoluşu biz *açık* (clara) ve *seçik* (distincta) olarak kavrıyoruz – hem de örnek olacak bir biçimde – Descartes'a göre, bir nesne bize kendini *araçsız olarak*, doğrudan doğruya veriyorsa "*açık*" (clara) olarak kavranır; bir bilginin "açık" olmasının belirtisi, bu bilginin objesinin bize doğrudan doğruya verilmiş olmasıdır. Nitekim *bilinçte* durum böyledir: Bilinç içerikleri, yani bilincin içindekiler bana başka bir şeyin aracılığıyla verilmiş de-

ğildirler; bunları ben doğrudan doğruya bilirim, bunlar bilgime doğrudan doğruya konu olurlar. İşte "Cogito ergo sum: Düşünüyorum, öyle ise varım" önermesi bundan dolayı açık bir bilgidir; çünkü "düşünmekte olduğumu" doğrudan doğruya yaşarım, bilirim. Descartes'a göre, bu önerme aynı zamanda *"seçik"* (distincta)tir de. Bir bilginin "seçik" olması demek, bu bilginin objesini kuran ana-öğelerin birbiri içine girmiş, birbirine karışmış olarak değil de, birbirinden ayrılmış olarak, ayrı olduklarının seçilerek kavranması demektir. "Düşünüyorum, öyle ise varım" önermesi "seçik"tir, çünkü bu önerme bilinç ile bilincin dışındaki dünyayı birbirinden kesin olarak ayırmaktadır. İmdi tam anlamıyla "açık" ve "seçik" olan, dolayısıyla da "doğru" olan (çünkü doğruluğun ölçüsü açık ve seçik oluştur) "Cogito ergo sum" önermesi bundan sonra bütün bilgilerin kendisinden türetileceği bir *kaynak* olacaktır.

Descartes'ın bu tek kaynaktan bütün öteki bilgileri nasıl türettiğini görelim. Bilincin varlığı tanıtlanmıştı; bilinç bize doğrudan doğruya verilen bir gerçekti. Ancak bilinç gerçeğin bütünü değildir, sadece bir parçasıdır. Onun için bilinçte durup kalınamaz, yoksa yalnız kendimin varolduğunu ileri süren bir görüşe, *solipsizme* varılırdı. İmdi Descartes'e göre, bilincin *dışında* bulunan bir obje vardır ki, onu biz tam bir güvenlikte bilebiliriz. Bu da *Tanrı*'dır. Bununla da Descartes, kendi benimizin varoluşunu tanıtladıktan sonra ikinci bir adım olarak, Tanrı'nın varoluşunu tanıtlamaya geçer ve bunun için ikisi de bizdeki *"Tanrı düşüncesini"* çıkış noktası olarak alan iki kanıtlama (argumentatio) kullanır: 1. Eski bir tanıma göre, Tanrı *"en yetkin varlık"* (ens perfectissimum) ya da *"en gerçek varlık"* (ens realissimum)tır. Descartes önce şöyle sorar: Böyle bir Tanrı kavramı bize nereden gelmiş olabilir? Algıladığımız nesnelerden gelmiş olamaz, çünkü bunların hiçbiri sonsuz yetkin değildir; bunların hiçbirine "en gerçek şey" diyemeyiz. Bu düşünceyi biz kendimiz de kendiliğimizden yaratmış olamayız, çünkü biz kendimiz eksik ve sınırlı bir yaratığızdır; "sonsuz ve en yetkin varlık" düşüncesini nasıl kendiliğimizden yaratabiliriz? Bu da olamayınca, geriye ancak şu kalır: Tanrı düşüncesini, yani "sonsuz varlık" kavramını ruhumuza kendisi de sonsuz olan bir varlık, yani Tanrı yerleştirmiştir. Ama, ruhumuzda gerçekten de bulunan Tanrı kavramının nedeni Tanrı ise, bilincimizde "Tanrı düşüncesi"nin olmasından Tanrı'nın gerçek bir varlığı olduğunu da bir sonuç olarak çıkarabiliriz; öyle ise Tanrı vardır. 2. Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamada Descartes, bir de ortaçağ felsefesinden aldığı *"ontolojik tanıtı"* ele alır. En olgun biçimini Anselmus'ta bulan bu tanıtlamanın klasik formu şudur: Tanrı en gerçek, en yetkin varlıktır. Tanrı'yı bir defa varolan, bir defa da varolmayan bir şey diye düşünelim. "En gerçek, en yetkin" varolunca, gerçeklik ve yetkinlik bakımından varolmayışına göre daha fazla bir şey olur; varolmadığı düşünülürse, onun "en gerçek" ile "en yetkin" oluşundan bir şey eksilir, dolayısıyla "en gerçek, en yetkin bir varlık" olamaz; böyle düşünmek de "en gerçek varlık" kavramıyla mantık bakımından bir çelişme olur. Ama "en gerçek varlığın varolmaması" düşüncesi mantık bakımından çelişik ise, bunun karşıtı, yani Tanrı'nın varolduğu düşüncesi mantık bakımından zorunludur; öyle ise Tanrı vardır.

Ontolojik kanıtın Descartes için de, bütün rationalist felsefeler için de, kı-

saca bilgimizi *salt akıldan* türetmek isteyen bütün felsefeler için büyük bir önemi vardır: Bu kanıt, *düşünce* ile *gerçek* arasında bir köprü kurmak iddiasındadır. Çelişmesiz bir bağlantı içinde toplanmış, birbirinden mantıki olarak türemiş bir kavramlar sistemi pekâlâ düşünülebilir. Ancak, böyle bir sistemin bir gerçeği karşılayıp karşılamadığını bilemeyiz. İşte ontolojik kanıt bu düğümü çözmekte olduğunu ileri sürmektedir: Salt Tanrı kavramının *çözümlenmesiyle*, bu kavramın yalnız düşüncenin içinde kapanıp kalmadığı, ona düşüncenin dışında gerçek bir objenin de karşılık olarak bulunduğu gösterilmek istenir. Nitekim Descartes'e göre de, her türlü bilginin başlangıcı, bilincin içindekilerdir, bilincimizdeki düşünce ve kavramlardır ve bunlar arasında Tanrı kavramı öyle bir kavramdır ki, onu mantıkî olarak geliştirdiğimizde, kendisine bilincin *dışında* bir objenin karşılık olarak bulunduğunu görürüz. Tanrı kavramını salt düşünmede çözümlememiz, bizi Tanrı üzerinde apaçık olan bir bilgiye de vardırır. Tanrı kavramı da, bilinç kavramı gibi, açık ve seçik olan kavramlarımızdandır.

İmdi Tanrı'nın varoluşunun böylece kanıtlanması, Descartes'ın geri kalan şüphelerinin de ortadan kalkmasında bir kaldıraç rolünü oynayacaktır. Descartes şüphesinde öylesine ileri gitmişti ki, en sağlam inançlarımızda, en güvenilir bilgilerimizde bizi yanıltmaktan zevk duyan bir "aldatıcı ruh"un bulunabileceğini bile tasarlamıştı. Şimdi Tanrı'nın varolduğu bilindikten sonra, artık bu şüphe de ortadan kalkmıştır. Artık "en yetkin varlık" olan Tanrı'nın doğruluğuna (véracité) güvenebiliriz; onun aldatmaya, yanıltmaya kalkışmayacağına inanabiliriz. Bu yüzden de, kesin olarak tanıtlanamamakla birlikte kendilerini bize güvenle kabul ettiren kanılara da inanabiliriz. Bunların arasında *hatırlamalarımız* da vardır. Belleğimizin bizi boyuna yanılttığı, bize geçmişi olduğundan büsbütün başka türlü göstermekte olduğu düşünülebilir. Ama o zaman, Tanrı'nın bu hatırlamaları bize sırf yanılmalar içinde şaşırıp kalmamız için verdiğini kabul etmek gerekir; bu ise onun "en yetkin varlık" oluşu ile uzlaşamaz. Dışımızdaki *cisimler dünyası* için de durum böyledir. Biz cisimler dünyasını bir çeşit içgüdüsel inanışla gerçek sayar, ama bize kendisini duyumlarımızda gösteren bu dünyanın gerçekliğini tanıtlayamayız. Şüphesinin karanlığı içinde ilk ışık olarak bilinci bulan Descartes, buradan Tanrı'nın varoluşunu ortaya çıkarmış, bundan da cisimler dünyasının gerçekliğine inandıracak temeli hazırlamıştır. Böylece de, şüphenin baştan aşağı yıkmış olduğu gerçek yeniden kurulmuş oluyordu: Tanrı vardır, bilinç vardır, bunları doğrudan doğruya ve açık ve seçik olarak biliriz. Tanrı bizi aldatmadığına göre, duyumlarımızda yansıyan cisimler dünyasının gerçekliğine de, hiç olmazsa araçlı olarak, inanmak gerektir.

Descartes Tanrı'nın varoluşunu, ruhumuzda "sonsuz ve en yetkin varlık" düşüncesinin bulunmasıyla kanıtlamıştı. Sonlu ve eksik bir yaratık olan insan böyle bir düşünceyi, böyle bir tasarımı kendiliğinden yaratamazdı; bu düşünceyi onun ruhuna, olsa olsa, "sonsuz ve en yetkin varlığın" kendisi yerleştirmiş olabilirdi. İşte deneyden edinilmemiş olan, ruhumuzda *önceden yerleşik* olarak bulunan Tanrı düşüncesi gibi düşüncelere – ya da tasarımlara – Descartes *"doğuştan ideler"* (ideae innatae) der. Buna karşılık, duyuların aracılı-

ğıyla bize *"dışarıdan gelen ideler"* (ideae adventitiae) ve hayalgücümle *"benim kendimin yapmış olduğum ideler"* (idea a me ipso factae) vardır. Son iki grup ideler bulanıktırlar, çünkü ikisinin de aracı duyulardır. (Hayalgücü de algılanan gereci serbest olarak işler); duyuların bildirdikleri de daima bulanıktır. Ruhun kendisinden devşirdiği ideler (doğuştan düşünceler) ise hep açık ve seçiktirler. Örneğin gözle gördüğümüz bir daire ile matematikçinin düşündüğü bir dairede, birincisi ne kadar bulanıksa ikincisi o kadar açık ve aydınlıktır. Çünkü bu ikincisi, daireyi kuran son öğeler ve bunların arasındaki ilgilerle açık ve seçik olarak kavranmıştır. Descartes matematiğin kavramlarını da "doğuştan kavramlar, ideler" arasında sayar. Formel mantıkla metafiziğin ideleri de doğuştandırlar ve bütün bunlar açık ve seçiktirler, dolayısıyla bunlara dayanarak apaçık, şüphe götürmez bilgiler geliştirilebilir. Nitekim, Tanrı'nın varolduğu bilgisine, bu kesin bilgiye, ruhumuzda doğuştan bulunan Tanrı kavramına dayanarak, yalnız bu kavramın çözümlenmesiyle varılmıştı. Bunun gibi, üçgen kavramından da "üçgenin açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğu" bilgisi türetilir.

Ancak, Descartes "doğuştan ideler" derken, insanın birtakım düşünceleri dünyaya "hazır olarak" birlikte getirmiş olduğunu anlamaz, bu gibi düşünceleri *geliştirebilmek* için insanda doğuştan bir *yatkınlık* olduğunu söylemek ister. Bu yatkınlık düşünmeyi yöneten bir yasa gibidir. Bu yasaya göre çalışan düşünme sayılar serisini, geometrinin kavramlarını, mantığın ana ilkelerini, Tanrı idesini ortaya koyar, böylece de yerine ve zamanına göre değişen duyu bilgilerinin rastlantı niteliğindeki gereçlerine bağlanmaktan kurtulur.

Gerçeği doğru olarak kavrayacak bilginin yapısını böyle belirleyen Descartes, bundan sonra bu bilgiye konu olan *gerçeğin kendisini* incelemeye geçer. Ona göre, gerçekte özleri bakımından birbirinden ayrı olan üç obje, üç *töz* (substantia) vardır: Tanrı, ruh, madde (cisim). Tanrı sonsuz, ruh ile madde sonlu olan tözlerdir. Sonsuz töz olan Tanrı, "en yetkin", "en gerçek" yani bütün gerçeği kendisinde toplayan varlıktır. İmdi sonlu olan öteki iki tözün, ruh ile cismin belirlenimleri (determinatio) nedir? Özce başka olan bağımsız varlıklar olarak ruh ile cisim birbirinden ne bakımdan ayrılırlar? Bu iki sonlu tözü birbirinden ayıranın – geniş anlamıyla – *bilinç* olduğunu bundan önce görmüştük. "Cogito ergo sum" önermesini, açıklığı yanında "seçik" bir bilgi yapan da bu ayırmayı kavratması idi. Ruh, bilinç içerikleri olarak, doğrudan doğruya yaşanan, bize doğrudan doğruya, araçsız olarak verilmiş olan bir bağlantı idi; cisimler dünyasını ise doğrudan doğruya değil de, ancak dolayısıyla, bilincimizin dışında bulunan bir dünya diye biliyorduk. Bu düşüncesini Descartes "balmumu örneği" üzerinde şöyle açıklar: Balmumu bana kendisini nasıl gösterir? Ben onun rengi ile biçimini görürüm, dokunursam sertliğini duyarım, kokladığımda kokusunu, dilimi değdirdiğimde tadını, elime aldığımda ağırlığını duyumlarım vb... Bütün bunlar benim bilincimin içinde bulunan şeylerdir. Ama bu içerikler balmumunun *kendisi* değildirler. Nitekim bu balmumunu ateşe yaklaştırdığımda eriyip rengi, biçimi, kokusu, tadı, sertliği değişir. Ama ben yine de karşımdaki balmumunun hep *aynı* balmumu, hep aynı cisim olduğunu kabul ederim. Demek ki, bu cisimin *kendisini,* asıl

maddi tözü, bilincimin gelip geçici olan, boyuna değişen içerikleriyle aynı şey olarak değil de, bilinç içeriklerimin *dışında*, kendi kendisiyle aynı olan ve kalan bir şey diye tasarlarım.

İmdi böyle tasarladığım bu maddi tözün kendisi nedir? *Cismin özü* (essentia) nedir? Ruhun özü, *öz-niteliği* (attributum) *düşünme* (cogitatio) geniş anlamıyla bilinç idi. Ruhun bütün etkinliği: Duyumlama, algılama, duyma vb. "düşünme"nin, ruhun bu öz-niteliğinin yalnız *modus*'ları (kipleri), çeşitli halleridir; örneğin "duymak" belli bir duygunun bilincini yaşamak demektir. Öyle ise bilinç (düşünme) ruhun temel-niteliğidir; bunsuz ruh olamaz. Önce ruh'tan başka olan cismin temel-niteliği (attributum) nedir? Yani onsuz cismin olamayacağı nitelik nedir? Balmumu örneğinde görüldüğü gibi, cisimden rengi, biçimi, kokuyu, tadı, sertliği, ağırlığı vb. kaldırabiliriz, ama bütün bunlarla cismi ortadan da kaldıramıyoruz. Ancak, cismin öyle bir niteliği vardır ki, onu ortadan kaldırırsak, cismi de ortadan kaldırmış oluruz, çünkü cismin varlığı bu nitelikte ayakta durur. Bu nitelik de *uzamdır*, yer kaplamadır (extensio). Uzamın, yani cismin kapladığı yerin, uzayın kalktığını tasarlayalım: O zaman cisim ve cisimle ilişili olan her şey de ortadan kalkar: Örneğin rengin olması için, yayılacağı bir yüzeyin (kaplayacağı bir yerin) olması gerektir vb. Demek ki, nasıl ruhta bütün olup bitenlerin dayanağı "düşünme" idi ise, bunun gibi cismin bütün hallerini taşıyan temel de "yer kaplama"dır. Cisim "uzamlı olan şey" (res extensa), ruh ile "düşünen şey" (res cogitans)dir. Bu yüzden ruh ile cisim birbirinden özce ayrı olan, temel nitelikleri bakımından birbiriyle uzlaşamayan iki tözdürler: Cisim düşünmez, ruh da yer kaplamaz; bir "duygu" uzayın herhangi bir yerinde değildir, oysa cisim mutlaka bir "yer"de bulunur. Bu anlayışı ile Descartes, gerçeği *yapıca* birbirinden büsbütün başka olan *iki bölgeye* ayırmış oluyordu.

Cismin temel niteliğinin "yer kaplama" olduğu düşüncesi, Descartes'ın *fizik öğretisinde* büyük bir rol oynar. Bu öğretide cisimde bütün olup bitenler, hep "yer kaplama"nın modus'ları, değişik halleridir. Bundan dolayı cisimler dünyasındaki her değişme bir *yer değiştirme*, bir *harekettir;* çünkü yer değiştirmesi ancak hareketle olabilir. Örneğin bir sesin çınlaması, bir sıcaklığın yayılması önce bilincimizde birer içeriktirler; ama onların bilincimiz dışındaki "nedenleri", uzay içindeki hareketlerdir. Cismin temel-niteliğinin "yer kaplama" olduğu düşüncesinden Descartes, *boş uzayın* olamayacağı sonucunu da çıkarmıştır. Çünkü "yer kaplama" maddi tözün attributumu olunca, uzamsız hiçbir cisim olamaz; ama öbür yandan yer kaplayan cisim olmadan uzam da olamaz. Ancak gerçek bir cismin *bir niteliği* olarak uzam vardır, öyle ise boş uzay yoktur; çünkü boş uzay, bir cisim olmadan da bir uzamın olması demektir. Uzay ile cisim aynı şeydirler; cisimler uzay içinde bulunmazlar; uzay, maddenin yer kaplamasıdır. Descartes'ın boş uzayı kabul etmesi, *atom öğretisini* reddetmesi demektir. Bu öğretide, içinde atomların birbirinden ayrıldıkları, hareket ettikleri boş bir uzayın önceden kabulü gerektir. Descartes'e göre ise, boş bir uzay yoktur; uzay bir-cinsten (homogen) bir madde ile baştan aşağı doludur, en küçük bir yeri bile boş değildir. Ancak, uzayı katı cisimlerle değil de, *sıvı* bir madde ile dolu diye düşünmelidir. Sürekli bir hareket içinde

bulunan bu sıvı maddede dinmeyen akıntılar vardır. "Uzay maddesi"nin içindeki hareketler, başladıkları yere dönen bir çeşit çevrinti hareketleridir. Katı cisimler bu sıvı maddenin içine yerleştirilmişlerdir, onun içinde yüzerler ve kendileri hareket etmezler, hareketleri "uzay maddesi"nin kendilerini sürüklemesi yüzünden olur.

Bu uzay anlayışı, Descartes'ın *astronomi* öğretisinin de temelidir. Ona göre, güneş sistemimiz, ortasında güneşin bulunduğu büyük bir çevrinti hareketidir. Bu çevrinti, içinde bulunan cisimleri (gökyüzü cisimlerini) kendisiyle birlikte sürükler; çevrintinin merkezine yakın olanlar daha hızlı, uzak olanlar daha yavaş dönerler. Kopernikus sistemine dayanan bu evren tasarımında, Descartes yer'in hareket etmediğini ileri sürebileceğimizi söyler; gerçekte hareket eden, uzayı dolduran sıvı maddedir; yer'in kendisi durmaktadır, tıpkı hareket eden bir gemideki yolcunun kendisi duruyor, gemi yürüyor sayılabileceği gibi.

Esasen Descartes için, hiçbir cisim *kendiliğinden* hareket edemez, çünkü cisim *kuvvetsizdir.* Ancak, her olupbitenin bir "nedeni" olacaktır. "Nedensiz hiçbir şeyin olmadığı" düşüncesi, Descartes'a göre, insan zihninin en apaçık düşüncelerinden biridir, doğuştan olan bir idedir (idea innata). İmdi cisimler dünyasının *temel-olayı* olan hareketin de bir nedeni olacaktır. Kuvvetten yoksun olan cisimler, hareketi kendileri yaratamayacaklarına ve sonlu insan ruhu da bunu başaramayacağına göre, geriye cisimler dünyasındaki hareketin "nedeni" olarak Tanrı'yı düşünmek kalıyor. Tanrı, cisimler dünyasını daha başlangıçta *belli* bir hareket durumu içinde yaratmıştır. Kendiliklerinden kuvvet geliştiremeyen cisimler bu hareket durumunu değiştiremezler; onu ne azaltabilirler, ne de yok edip yeniden kurabilirler. Cisimler dünyasındaki hareketin *miktarı değişmezdir.* Bu dünyada hareket, ancak bir yerden öbür yere *aktarılır;* bu da yine değişmez olan *doğa yasalarına* göre olur. Kendinden kuvvetli olmayan cisim, dışarıdan bir etki altında kalmadıkça, içinde bulunduğu durumu kendiliğinden değiştiremez. Bir cisim hareket durumunu, ancak başka bir cisme doğrudan doğruya değip, onunla çarpıştığında değiştirebilir. Buna göre, cisimlerin hareket durumlarını değiştiren, dolayısıyla cisimler dünyasındaki *bütün* değişmelere yol açan tek nedenler, *basınç* ile *çarpmadır.* Bundan dolayı Descartes'ın fiziği, Newton'da olduğu gibi, uzay içinde *uzaktan* etkiyen kuvvetleri – çekim ve itim kuvvetlerini – kabul etmez. Bu fizikte hareketin bir cisimden ötekine geçmesi, ancak ve ancak iki cismin birbirine *doğrudan doğruya* değmeleri, doğrudan doğruya birbirine çarpmaları ile olur.

Descartes'ın doğası baştan aşağı *mekaniktir;* bu doğa basınç ve çarpma yasalarına göre işleyen bir makine gibidir ve bu doğa içinde *asıl gerçek* "yer kaplama" ile "yer değiştirmedir", yani uzay ile bunun içindeki hareketlerdir. Temel gerçekler bunlardır, geri kalan bütün olaylar hep bunlardan türerler, bunlara bağlıdırlar. Descartes'ın bu *mekanist* doğa tasarımı, Renaissance'tan beri oluşan, Galilei'de kesin bir adım atan (Galilei de hareketi doğa gerçeğinin temel-olayı yapmıştı) bir doğa anlayışının sürüp gitmesi, bunu *metafizik* ile bir temellendirme denemesidir. Bu doğa görüşü, cisimler dünyasının özünden metafizik olarak türetilmiştir. Descartes'ın fiziği, Aristoteles felsefesinin

"maddenin, içinde yerleşik olan biçimlendirici kuvvetlere – forma substantialis – göre geliştiği" anlayışı ile Renaissance başlangıçlarındaki doğada "gizli, büyülü kuvvetler" gören anlayışı (Paracelsus) ortadan kaldıran süreçte yeni bir halkadır. Bütün bu süreç için olduğu gibi, Descartes için de doğa çerçevesinde olupbiten her şey, *zorunlulukla, dışarıdan* bir nedenin etkisi ile olur. Doğanın hiçbir yerinde rastlantı ve doğaüstü kuvvetlerin işe karışması diye bir şey yoktur; doğa, aralığı, gediği olmamacasına baştan aşağı mekanik yapılıdır. Descartes'ın bu mekanist doğa tasarımında, "son nedenler"in, ereklere yönelmiş olan nedenlerin bulunmayacağı, yani *teleolojik* (ereksel) bir açıklamanın yeri olamayacağı kendiliğinden anlaşılır. Descartes'e göre, evrenin ereğinin ne olduğunu biz bilemeyiz. Tanrı'nın sonsuz bilgeliği birçok şeyler tasarlamıştır. Bunları bilmeye kalkışmak, haddini bilmemek olur. Evrenin ereği, olsa olsa, yine Tanrı'nın kendisidir. Gerçi doğa mekanizmasının düzen ve işleyişini (doğanın yapısı ile yasalarını) Tanrı düşünmüş ve istemiştir. Ama Tanrı onu yarattıktan sonra, doğa artık kendi kendine, her şeyi sıkı bir zorunluluğa bağlayan kendi yasalarına göre işlemektedir. Onun için, doğayı yine *kendi içinden* açıklamaya çalışmalıdır.

Descartes'ın doğa görüşü tümüyle mekanik olan bir temel üzerine kurulmuştur: Cisimsel olan her şey yer kaplar ve cisimler dünyasındaki her değişiklik aslında bir yer değiştirme, bu çeşitten bir harekettir. Hareket de, cisimlerin birbirine doğrudan doğruya değmeleri ile – doğrudan doğruya olan basınç ve çarpmalarla – uzay içinde bir yerden başka bir yere aktarılır. Descartes'ın bu mekanist doğa anlayışı cansız doğada durup kalmamış, *canlı doğayı* da içine almıştır. Descartes'e göre, canlı varlıklar da cansız cisimlerle aynı yapıdadırlar, aynı yasalara göre işlerler; canlı, yalnız daha karmaşık olan bir *makinedir.* Canlı bir cisimde olupbiten hayat olayları – solunma, kan dolanımı, beslenme vb. – cansız doğadaki olaylar gibidirler, dolayısıyla bunlar da *aynı nedenlerle* açıklanmalıdırlar. Yalnız doğrudan doğruya ruhun etkisi ile meydana gelen vücut hareketleri, yani istençli (volontaire) hareketler bu mekanist açıklamanın dışında kalmalıdırlar. Ancak, Descartes mekanik olarak açıklanamayacak olan bu istençli hareketleri yalnız *insan için* kabul eder. Ruhtan yoksun olan öteki canlılarda – bitkiler ile hayvanlarda – bu çeşit hareketler yoktur, dolayısıyla bitki ile hayvan baştan aşağı birer makineden başka bir şey değildir. Canlı vücut da maddidir, o da maddenin yasalarına bağlıdır, o da hareket yasalarına göre çalışır; bu işlemeye herhangi bir "ruh" hiçbir şekilde karışmaz. Burada Descartes, ta Renaissance'a kadar egemen olan *Aristoteles*'in hayat anlayışına karşı gelmektedir. Aristoteles felsefesinde bedeni işleten, vücudun işlemesini yöneten ruhtur; ruh, vücudun entelecheia'sıdır, yani canlı vücudun değişme ve hareketlerinde kendisini gerçekleştiren formdur. Başka bir deyişle: Ruh, vücudun hareket ve biçimlenmelerinin *nedenidir,* vücudu hareket ettiren ve yöneten *kuvvettir.* Nitekim ruhun bir görünüş biçimi olan "bitkisel ruh", vücudun beslenme ve üremesini, bu temel fizyolojik görevleri sağlar. Descartes, böyle bir anlayışla, yani organizmada bir "hayat gücü"nün gizli olduğu, organizmaya bir "entelecheia"nın biçim ve hareket kazandırmakta olduğu anlayışı ile şidetle savaşır. Ona göre, canlı da maddi bir varlıktır, dolayı-

sıyla organizma da maddenin uyduğu yasalara bağlanacaktır. O sıralarda İngiliz hekimi *William Harvey*'in (1578-1657) kanın dolanımını, bulup açıklaması (1628), Descartes'ın canlı doğa üzerindekî mekanist anlayışını büsbütün desteklemiştir. Modern doğa biliminde fizik için Galilei'nin ne önemi varsa, fizyoloji için böyle bir önemi olan Harvey, kanın vücuttaki dolanmasının yüreğin büzülme ve genişleme *hareketleri* ile olduğunu, büzülme hareketleri yüzünden kanın damarlara basıldığını göstererek, fizyolojide birtakım mistik kuvvetlere inanan anlayışlara kesin olarak son vermiştir. Kanın vücutta dolaşması, ne kanın kendi gücü, ne de "ruh"un işe karışması yüzündendir, yalnız bir tulumba gibi çalışan yüreğin basıncı yüzündendir.

Harvey'in kanın dolanımı için yaptığı bu açıklamayı Descartes, organizmanın en karmaşık bir alanına, *sinirler fizyolojisine* kadar genişletmiştir. Zamanındaki fizyolojinin bir görüşüne katılarak o da sinirlerde "*can ruhları*"nın (spiritus animales, esprits animaux) dolaştığını tasarlar. Çok hafif ve hareketli akıcı bir madde (fluidum) olan "can ruhları", kanın en ince kısımlarının yürekte ısınıp kandan ayrılmalarıyla meydana gelirler; ilkin beyne akarlar, buradan da sinirler yolu ile kaslara ulaşırlar. "Can ruhları"nın sinirlerdeki dolanımı, bizim algılayamadığımız izlenimler yüzünden harekete geçer. Bütün istençsiz hareketler böyle olur. Örneğin düşerken kollarımızı ileriye uzatmamız (refleks hareketleri) böyle bir harekettir. *Hayvanlardaki* bütün görev ve davranışlar istençsizdir, yani hayvan tıpkı bir *makine* gibi davranır. Örneğin kuzunun kurdu görünce kaçması, kurdun vücudundan çıkan ışınların kuzunun gözüne değip "can ruhları"nın bir tepkide bulunmasına yol açması ve bunların da kasları harekete geçirmesi yüzünden olur. Buna göre, hayvanın davranışı, bir makinenin işlemesinden başka bir şey değil.

"Can ruhları"nın hareketi ilkin tümüyle maddidir, fizikseldir; yani bu hareket de, herhangi bir cismin hareketi gibi tamamıyla basınç ve çarpma kanunlarına bağlıdır. Ancak, "can ruhları" *insanda* beyne ulaşınca, bir de *ruhun* etkisi altına girerler. Yalnız, ruh "can ruhları"nın hareketini yeniden yaratamaz, yok da edemez. Böyle bir şey, "doğadaki hareket miktarının değişmezliği" yasasına aykırı olurdu. Ruh, vücudun da, "can ruhları"nın da ancak hareket doğrultularını değiştirebilir. Burada Descartes'ın *psikolojisi* başlamaktadır. Descartes özce birbirinden başka olan iki töz (ruh ve cisim) ayırmıştı. Ruhun özü düşünme'dir, ruh düşünen bir tözdür. Descartes'ın bu *dualizmi,* antikçağda bulduğumuz başlıca bir dualizmden büsbütün ayrılır. Antik felsefede *canlı-cansız* ayrılığı esastır; varlığı baştan başa ikiye bölen canlı-cansız ayırımıdır. Onun için antik felsefede varlığın birliğini kurma konusunda karşılaşılan en büyük güçlük, bu ayrılıktı. Bu birliği arayanlardan biri olan *Demokritos*'a göre, evren mekanik bir bütündür, canlı da bunun içinde yer almış olan karmaşık bir otomattır. *Aristoteles*'te ise her şey canlıdır; evren, kendisini geliştiren bir organizmadır; onun içindeki cansız varlık da yalnız görünüşte cansızdır; gerçekte ise içinde uyuklayan, gelişmemiş bir hayatı saklayan bir kaptır – tohumda olduğu gibi. İmdi Descartes, antikçağın bu ayırması yerine bir başkasını, bilinç ile bilincin dışındaki dünya arasındaki ayrılığı koymuştur. Kendisinden sonraki felsefe bu esaslı ayrılığı ortadan kaldıran bir birliğe varmayı

deneyecektir. Ama Descartes'ın kendisinde bu ayrılık ortadan kalkmamış, sert bir ikilik olarak kalmıştır. Özce birbirinden ayrı olan ruh ile cisim arasındaki *bağlantıyı* nasıl kurmalı? Ruhun temel-niteliği "düşünme" idi, cisimdeki de "yer kaplama". Bunlar da bir araya gelemeyen, birbiriyle bağdaşamayan nitelikler: Bilinçli olan yer kaplamaz, yer kaplayanın bilinci yoktur. Ancak, *insanda* bu iki cevher bir arada bulunurlar. Biri ötekinde olupbitenlerin nedeni olmayan, başlı başlarına ayrı birer gerçek alanı iki tözün burada aralarında herhalde bir bağlantı olacak. Bu bağlantıyı ne olarak düşünmeli? Kendisinden sonraki felsefeyi çok uğraştıracak olan bu "ruh ile beden arasındaki bağlantı"yı Descartes, iki ayrı şey arasındaki bir *çalışmabirliği* olarak tasarlar. Bunlar, sürekli olan bir karşılıklı etki bağı ile birbirine bağlılar: Ruh, bedenin birtakım uyarmalarını doğrudan doğruya duyar ve onlara birtakım duyumlarla tepkide bulunur; ruhun birtakım eğilimlerini, yani istenç edimlerini de beden bazı hareketler olarak gerçekleştirir. Buna göre, ruh ile beden birbiri karşısında, hem etkin hem de edilgin olabilen birer etmen durumundadırlar.

Ruh ile beden birbirini *nasıl etkiliyorlar?* Descartes'a göre, insan bedeninin her yanı ruhla karşılıklı etki halinde değil; yalnız bu etkilere aracılık eden *beyin,* doğrudan doğruya ruh ile değme halindedir. Çünkü duyu organlarına gelen etkilerin ruhta bir renk, ses, koku vb. duyumu olabilmeleri için, beyne ulaştırılmaları gerektir; bedenin istençli hareketleri de, beyinden çıkan sinirlerin getirdikleri itişler (impulsus) ile olabilir. Descartes beden ile ruhun beyindeki karşılaşmalarını açıklamak için, beynin merkezini, daha doğrusu bu karşılaşmanın olduğu tek bir noktayı arar ve ararken de şöyle düşünür: Ruh uzamsızdır, bölünemez bir bütündür; ruhun etkide bulunması ve etki alması bu yapısı ile ilişikli olacaktır; dolayısıyla ruhun beyin üzerinde etkileri beynin tek bir noktasından olabilir; bedenden gelen uyarmalar da ruha ancak bu tek noktadan geçebilirler; bu öyle bir nokta olacak ki, istenç edimlerinin itişlerini çeşitli organlara götüren sinirler de buradan başlayacak, uyarmaları beyne ulaştıran sinirler de burada bitecek. Descartes bu noktayı, bildiğine göre, beynin biricik çift olmayan organı "kozalaksı bez" (glans pinealis) de bulmuş olduğuna inanır. Burası ruhun "yer"idir, ruh burada yerleşmiştir. Ancak, buradaki "yer" sözünü dildeki anlamıyla almalıdır; çünkü Descartes'e göre ruh uzamsızdır, bir yer kaplamaz, dolayısıyla ruhun yeri olamaz; ruh herhangi bir yerde, beyinde filan bulunamaz. Burada Descartes "yer" derken, ruhun etkilerinin kendisinden çıktığı, ruha gelen etkilerin kendisine ulaştığı beynin bir noktasını anlamaktadır.

Ruhun doğrudan doğruya *kendi* işleyişi ve görevleri konusunda Descartes, ruhun görevlerini action'lar (eylemler) ve passion'lar (edilgiler) diye ikiye ayırır. Action'ları doğrudan doğruya kendimizden çıkan haller olarak yaşarız. Passion'lar ise bir yandan ruhla, öbür yandan da bedenle ilişikli olan olaylardır; passion'ların nedeni bir kısmıyla bedendedir. Descartes ruh öğretisinde özellikle duygulanımlar (affection) üzerinde durmuştur. Bunların asli ve ikinci derecede olanları var. Temel duygulanımlar altı tanedir: Şaşma, sevgi, tiksinme, şiddetli istek, üzgünlük ve sevinç. Geri kalan bütün duygulanımlar, bu temel duygulanımların birleşmelerinden ya da birer çeşidinden başka bir şey

değildirler. Duygulanımlar bir yandan ruhla, öbür yandan bedenle ilgili olaylardır. Örneğin "korku", salt fizyolojik olarak, yani yalnız bedende olupbiten bir olay olarak görüldükte, korku veren bir şeyi görmeden doğmuş olan ve kasları bir kaçma hareketine götüren bir itiştir (impulsus). Psişik bakımdan ise, korkan kimsenin aynı zamanda kaçmayı *istemesidir*. Burada bedenin bir eğilimini ruh da bu hareketi onaylıyor.

Descartes'ın *ahlak anlayışı* da duygulanımlar teorisi ile yakından ilgilidir. Descartes'ın ahlak öğretisinde temel-düşünce, "iyi"ye yönelmiş olan akıllıca bir isteme ile duygulanımları yenmektir. Erdem, istenci vücudun yönetmesine bırakmamak, vücudun rastlantı olan itiş ve sürükleyişlerine ruhu köle etmeyip, onları yenecek, onlara dayanacak ruh gücünü insanın kendisinde bulmasıdır. Erdem de, insanı mutluluğa götüren yoldur. İçgüdülerinin kölesi olan insan, ancak sığ ve gelipgeçici olan hazlara erişir; böyle hazların hemen arkasından da acı ile tiksinti gelir. Oysa istenciyle bedenine egemen olan kimse, gerçekten değerli olan şeye yönelip bunun açık ve seçik bilgisine erişeceği için, mutluluğa da ulaşır.

Descartes ahlak sorununu ayrı bir yapıtta sistematik olarak işlememiştir. "Les passions de l'âme" ("Ruhun Tutkuları") adlı yapıtındaki bazı düşünceleri bir yana bırakacak olursak, ahlak konusunda düşündüklerini, başlıca Prenses Elisabeth ile İsveç Kraliçesi Christine'ye, bir de İsveç'teki Fransız Elçisi Chanut'ye yazdığı mektuplarda buluruz.* Bu düşüncelerde de, Stoa filozoflarının, bu arada özellikle de Seneca'nın etkisi var.

Mutluluğa erişebilmek için ne yapmalıyız, hangi araçları kullanmalıyız? Descartes'e göre, mutluluğu dışarıdan değil, *kendimizden* beklemeliyizdir. Mutluluğa varmanın üç aracı var: "*Doğru*"yu açık olarak bilmek; "doğru"yu iyice istemek; elimizde olmayan şeylerle ilgili bütün isteklerimizden vazgeçmek. Ancak biz kendimiz istersek, bilgiyi eylemlerimize kılavuz yapabiliriz; yoksa duyum ve duygular düşüncelerimizi bulandırıp bize dış nimetlere aşırı değer verdirirler. Oysa gerçek değerin ne olduğunu *bilmek* ve bunu *bilmeyi istemek*, insanı ruhun hazlarına, ruhun kendisi gibi sonsuz olan bu hazlara ulaştırır. Bunun için bir de elimizde olanla olmayanı ayırt etmeyi bilmek gerekir.

Görülüyor ki, Descartes'ın gerek duygulanımlar öğretisi, gerekse ahlak anlayışı *bilgi teorisine* dayanmakta. Descartes'e göre, bilgide de bir *isteme vardır*. Bilgimizi biz yargılar halinde dile getiririz; bu yargı da bir tasarıma ya da bir düşünceye evet ya da hayır demektir; bu "evet" ile "hayır" da birer istenç (irade) ediminden başka bir şey değildir. Ahlak alanında duygulanımın, yani bedenin belli bir eğiliminin rolünü, bilgide duyu algıları oynar. Tıpkı bir duygulanım gibi, bir algı da istenci şunu veya bunu kabule zorlar. Nasıl "kötü", istencin duygulanımlara körükörüne bağlanmasından doğuyorsa, bunun gibi, yanılma da duyumun getirdiği istencin körükörüne doğru saymasından ileri gelir. Gerek *kötüden*, gerekse *yanılmadan*, ancak salt düşüncenin açık ve seçik

* "*Lettres sur la morale*" adı altında toplanan bu mektuplar, Türkçeye "Ahlak Üzerine Mektuplar" adıyla çevrilmiştir (1946).

tasarımlarıyla kurtulunabilir. Kötü ile yanılmanın olması, insanda istenç özgürlüğünün bulunmasına dayanır. İnsanda kötüden de, yanılmadan da kurtulmak gücü, bunlara kapılmamak özgürlüğü vardır. İnsan bir yandan bulanık olan duyu algılarına, öbür yandan da yine bulanık olan duygulanımların mutluluk ile ilgili yanlış tasavvurlarına istencini kaptırmamakla, kısaca: Ancak aklın *açık* ve *seçik* olan düşüncelerine istencini bağlamakla doğru'ya ve mutluluğa giden yolu bulabilir. Görülüyor ki, Descartes felsefesinde "doğru" ya da, "iyi"ye de aklın bilgisi ile, aklın kendi içinde düşünmesiyle varılıyor. Bundan dolayı "cogito = düşünüyorum" bu felsefe için biricik sarsılmaz temeldir.

Descartes'ın felsefesi şu üç ana düşünceye dayanır: 1. Ruh ile cisim arasındaki dualizm, 2. Matematik yöntem, 3. "Cogito ergo sum" önermesi. Bu üç düşünce birbirleriyle sıkı sıkıya ilgilidirler. "Düşünen töz" ile "yer kaplayan töz" arasındaki, bilinç ile bilinç dışında kalan dünya arasındaki kesin ayrılık "cogito ergo sum" önermesi ile temellendirilmişti. Bu ayırma bize gerçeğin açık ve seçik olarak tanımlanmış iki öğesini veriyor ve bunların niteliklerini matematik olarak türetiyordu, yani gerçeğin bilgisine matematik yöntemle varılıyordu. İşte Descartes felsefesinin bu üç ana direği, bu sisteme bağlananlar, onun izi üzerinde yürüyenler için de, kısaca: Bütün Cartesianism çığırı için ana düşünceler olmuşlardır. Descartes felsefesinin çağı üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Bu felsefe "yöntem şüphesi"ni ortaya koymakla, doğru'ya varmak bakımından işe yarayıp yaramadıklarını meydana çıkarmak için bilgilerimizin çözümlenmesi gerektiğini ileri sürmekle, gelenek ve göreneğe dayanan kabullere değer vermemekle özgür *araştırmayı* uyarmış, insanın kendi başına düşünmesine – Renaissance'tan beri gelişen bu tutuma – iyiden iyiye yol açmıştır. Descartes felsefesinin kısa zamanda yayılıp büyük bir etki elde etmesinin çeşitli nedenleri var: İlkin, bu felsefenin derlitoplu, tutarlı bir sistem olmasının, kendi içine kapalı bir birliği olmasının başarı kazanmasında büyük yeri olmuştur. İkinci olarak, ilahiyat sorunlarını işleyişini de devri çok çekici bulmuştur. Çünkü madde ile ruhu kesin olarak ayırışı, bunların özce ayrılıklarının metafizik tanıtlamasını vermesi, inan ile bilgiyi uzlaştırmayı kolaylaştırıyordu. Bir de, bu felsefenin "evrensel yöntem" sorununu çözmesi, yani doğru'ya varmak için her türlü bilgide kullanılabilecek genel bir yöntemi ileri sürmesi büyük başarısının nedenleri arasında yer alır.

Kısa zamanda büyük bir etkiye ulaşan Descartes felsefesi, hemen büyük tartışmalara yol açmış, taşıdığı olanaklar çeşitli bakımlardan ileriye götürülmüş, güçlüklerini yenmek için denemelere girişilmiştir. Bu felsefenin hem doğduğu, hem de yayılıp işlendiği başlıca memleketler Fransa ile Hollanda'dır. Bu iki memlekette Descartes felsefesi gittikçe artan yandaşlar kazanmış, ama karşısında olanlar da az olmamıştır. Onun en zorlu ve tehlikeli düşmanları *Cezvitler* (Jesuit) idi. Cezvitler Descartes felsefesi ile olan savaşmalarında zaman zaman ağır da basmışlardır. Nitekim 1662 yılında Descartes'ın yapıtlarının Kilisenin yasak ettiği kitaplar listesine alınmasını sağlamışlar, sonra da XIV. Louis'ye Descartes'ın öğretisinin bir iki üniversitede, bu arada Paris Üniversitesinde de okutulmasını yasak ettirmişlerdir. Hollanda'da da baskı ve yasak eksik olmamıştır.

JANSENİSTLER

Ama öbür yandan Descartes felsefesi, Cezvitlerin karşıtları olan *Jansenistler*'ce benimsenmiş ve bunların çalışmalarına merkez olan *Port Royal Manastırı*'nda işlenip yeni düşüncelere kaynak olmuştur. *Jansenizm,* Descartes'ın çağdaşlarından *Cornelis Jansenius* (1585-1638) adlı bir piskoposun kurmuş olduğu bir tarikattır. Jansenistler *Augustinus'un* "inayet" (gratia) öğretisini din anlayışlarına temel olarak alırlar. Tıpkı Augustinus gibi, onlar için de insan özünden bozuktur, günahla yüklüdür, insan ne etse kendisini kurtaramaz, onu ancak Tanrı'nın lütuf ve inayeti kurtarabilir. Böyle bir anlayışa dayanan Jansenistler, Cezvitlerin daha çok pratiğe yönelmiş olan, dini dünyalaştıran, din işleri ile dünya işleri arasında boyuna uzlaştırmalara sapan tutumu ile şiddetle savaşırlar. Jansenistlerin Descartes felsefesini benimsemelerinin bir nedeni, bu felsefe ile Augustinus'un felsefesi arasında birtakım görüş benzerliklerinin olmasıdır. Çünkü Descartes felsefesinin çıkış-noktası olan "düşünüyorum, öyle ise varım" önermesi, Tanrı'nın ve kendisinin varlığı üzerine kesin bir bilgiyi arayan Augustinus için de başlıca bir düşüncedir. Tıpkı Descartes gibi – yalnız dini bakımdan – büyük bir şüphe bunalımının içinden geçip artık hiç sarsılmayacak olan "doğru"yu bulmak isteyen Augustinus da, sonunda şüphe götürmeyen bilgilerimiz arasında "ruhumuzun varoluşunu" da bulur; o da, "düşünebilmem bana varolduğumu, dolayısıyla da bir ruhumun olduğunu tanıtlamaktadır; bir ruhu olduğunu bilmek, insan için en kesin bir bilgidir" der. Bu da, Descartes'ın "cogito ergo sum"undan başka bir şey değil. Jansenistlerin ileri gelenleri arasında, Descartes'ın "Meditation'lar"ını eleştirenlerden biri olan *Antoine Arnauld* (1612-1694) ile *Pierre Nicole* (1625-1695) vardır. Bunların ikisi, büyük bir ünü olan *"Port Royal Mantığı"*nın, Descartes'ın yöntem anlayışı bakımından yazılmış olan bu "düşünme sanatı"nın yazarlarıdır.

Pascal

Ama Jansenistler çevresinden yetişmiş olan en büyük, en ünlü düşünür, hiç şüphe yok ki, *Pascal*'dır. Aynı zamanda Fransız dilinin en büyük yazarlarından biri olan Pascal, dâhi bir matematikçidir de; matematikte birçok buluşları var. Bilimsel düşüncede o, Descartes'ın "açıklık ve seçiklik" ideali ile matematik yöntemine sıkı sıkıya bağlıdır. *Blaise Pascal* (1623-1662), Fransa'da Clermont-Ferrand'ta doğdu. Babası bu kentte memur. Daha çocuk denecek bir yaşında matematik ile uğraşmaya başlamış, 17 yaşında iken de matematikteki ilk buluşlarını ortaya koymuştur. *"Lettres à un provincial"* ("Bir Taşralıya Mektuplar") adlı yapıtı, edebiyattaki ününü sağlamıştır. 20 yaşından sonra sıkı bir yalnızlık içinde kendi içdünyasına yönelmiş olarak yaşamış, 1662 yılında, genç denecek bir yaşta, 39 yaşında ölmüştür. Felsefi ana yapıtı, büyük bir dini yaşantıyı dile getiren *"Pensées sur la religion"* ("Din Üzerine Düşünceler") adındaki kitabıdır.

Descartesçılardan (Cartesien) çoğu, Descartes felsefesine *matematikten* girmişler ve bu felsefenin mekanist doğa anlayışını sonuna kadar geliştirmeye çalışmışlardır. Pascal de Descartes felsefesine matematik ile yaklaşır, o da bu felsefenin doğa görüşünü çok iyi kavrayıp benimser. Ancak, onun derin din duygusu kendisini Descartes felsefesinin çerçevesi dışına da çıkarmış, bu güçlü din ve hayat duygusu, onu Descartes felsefesinin rationalist çizgisine değil de, *içliliğe* ve *gönüle,* kısaca; mistisizme ulaştırmıştır. Descartes felsefesinde, gerçekten de, mistisizme çıkan bir yol vardır. Çünkü Descartes, "dünya"yı ve "ben"i bilmeyi, Tanrı'yı bilmeye bağlamıştır: Dış dünyanın varoluşuna, ancak "en yetkin olan" – dolayısıyla aldatmayan – varlık, Tanrı yüzünden inanıyorduk. Kendi varoluşumun da bir rüya olmadığına, hatırlamalarımda beni aldatmayan Tanrı yüzünden güvenebiliyordum. Ayrıca sonsuz töz (Tanrı) sonlu tözlerin (cisim) ile (ruh) yaratıcısı idi. Sonraları Malebranche ile Spinoza da, Descartes felsefesinin bu mistisizme çıkan çizgisini geliştireceklerdir.

Tıpkı Galilei ve Descartes gibi, Pascal için de *matematik bilgi,* en kesin olan bilgimizdir; ona göre de, matematiğin gelişmesi, insan bilgisinin büyük adımlarla ilerlemesini sağlamaktadır; kullanabileceğimiz yöntemler arasında en kesin, en güvenilir olanı matematiğinkidir. Ancak, insan *aklının* çerçevesi içinde yer alan her şeyi açık ve seçik olarak aydınlatan matematiğin de gelip dayandığı, artık daha ilerisine gidemeyeceği *sınırlar* vardır. İlkin: Matematik, bütün bilgilerimizin dönüp dolaşıp kendisine yöneldiği "sonsuz varlığı" kavrayamaz. Sonra, dini-ahlaki hayatımızın ortaya koyduğu sorunları çözemez; içimizin, gönlümüzün kaygılarına, üzüntülerine çare bulamaz; kısaca: *İnsan bilmecesini* aydınlatamaz, insanın *özünün* ne olduğunu gösteremez. Çünkü bu doğa içinde insan nedir? "Sonsuz" bakımından bir hiç, "hiçlik" bakımından her şey. İnsan, "sonsuz" ile "hiçlik" arasında, "her şey olanla hiç olan arasında" bulunan bir orta'dır (milieu); öncesiz-sonrasız olan "Tanrı" ile bir anlık olan "hayvan" arasında yer alan bir yaratıktır. *Bilim,* gerçeği az çok bilmekle, ama hayatımızın bilmecelerine güvenilir ve sağlam olan hiçbir yanıt verememektedir. Bilimin bunlara yanıt vermesine gerek de yok, çünkü bizde bir de *duygudan* gelen bir bilgi var; bu çeşit bilginin de kendine göre önemi, kendine göre hakkı vardır. "Gönlün akılla kavranamayacak olan, kendine göre kanıtları (raisons) vardır". Akıl, doğayı bir yere kadar bilse bile, yine de şüphe ile kesin bilgi arasında bocalar durur. Nitekim insanoğlunun bilebileceği her şeyi görüp kavramış olan büyük bilge kişiler, sonunda bir şey bilmediklerini anlayarak başladıkları noktaya, o henüz hiçbir şey bilmedikleri ilk duruma yeniden düşmüş olurlar.* Demek ki, akıl *yalnız kendi araçlarıyla* tam doğruya varamaz, çünkü doğruluk, yalnız gerçekte doğrudan doğruya bulduğumuz şeyler ile matematiğin tanıtlamış olduklarından ibaret değildir. *Gönül* (le coeur) bunlarla yetinemez, bunların dışında kalan bir şeyi de arayıp özler: Gönül, günahtan kurtulmak da, mutluluğa erişmek de ister. Bunu sağlayacak olan, gönlün *kendi bilgisidir,* aklın bilgisi buna erişemez. İnsanın bileceği en iyi şey:

* *Nicolaus Cusanus*'un "docta ignorantia' (bilgin kişinin bilgisizliği) kavramı da bunu demek ister. Bk. s. 194-196.

Tanrı ile insanı kurtaracak olan tanrısal inayettir (gratia). Bunların ikisi de, akıl ile değil, temiz ve alçakgönüllü olan bir yürek ile elde edilir.

Görülüyor ki, bir yandan Descartes'a uyan Pascal, matematiği gerçeği açık ve seçik olarak kavramada en sağlam bir bilgi çeşidi diye kabul eder; ama öbür yandan, kaynağı akılda olan matematik bilginin bir sınırı vardır: Bu bilgi insanın iç dünyasını, bu iç dünyanın bilmecelerini kavrayamaz, bunları kavrayıp aydınlatacak olan başka çeşit bir bilgidir; gönülden, duygudan, daha doğrusu *dini yaşantıdan* doğan bir bilgidir ve bu bilgi de, değerce en yüksek olan bir bilgidir. Bununla da, Descartes'ın salt doğru'yu kavramada akla olan sonsuz inancı sarsılmaktadır. Descartes için akıl, *bütün* konularda bizi açık ve seçik olan, dolayısıyla doğru olan bilgilere ulaştırabilen biricik yetimizdir. Pascal ise akla bir sınır çizmektedir: Bu sınır ancak dış gerçeği içine alabilir, ama asıl bilmek istediğimiz, asıl derdimiz ve kaygımız olan "Tanrı ile insan bilmecesi" üzerine bize aydınlık getiremez. Bu aydınlığa *başka* bir yetimizle: Duygumuzla, gönlümüzün doğrudan doğruya olan ışığı ile, sezgisi (intution) ile ulaşabiliriz.

Bayle

Pascal gibi aklın sonsuz gücünden şüphe eden, üstelik bu şüphesini *sistemli* bir septisizme vardıran bu dönemin bir başka düşünürü de, ünlü "*Dictionnaire historique et critique*"i ("Tarihi ve Kritik Sözlük") yazan *Pierre Bayle* (1647-1706) dir. Bayle içli bir dindar, devrinin bilgilerini şaşılacak bir genişlik ve çokyanlılıkla kavramış olan bir bilgin. Çağının bilgilerini yaymada eşsiz denilebilecek bir çalışkanlık göstermiştir. Kendisinden sonrakiler arasında, olsa olsa, Voltaire ile Encyclopédiste'ler ona bu bakımdan yaklaşabilirler. Bayle, bilgiyi yaymak isteyen, bilgiyi geniş çevrelere mal etmeyi başlıca bir amaç bilen "Aydınlanma"nın yolaçıcılarındandır. Onun sözlüğü, bilimsel bilginin bütün gerecini okur-yazarlara hem sağlam, hem de zevkli bir biçimde sunmak için yapılmış olan ilk denemedir. Bayle'in yalnız başına başarmak istediği bu büyük işi, bir yüzyıl sonra Encyclopédiste'ler bir kurul halinde gerçekleştirmeye çalışacaklardır. Bayle'in sözlüğü kısa zamanda yalnız Fransa'ya değil, bütün Avrupa'ya yayılıp "Aydınlanma"nın, 18 yüzyıl Avrupası için tipik olan bu düşünce akımının başlamasında büyük rolü olmuştur.

Ancak, bilimsel bilgiyi yayan bu sözlük, *şüpheci bir ruhu* da birlikte yaymıştır. Bayle, daha erkenden, dinin dogmaları ile aklın bilgilerinin uzlaşamayacaklarını görüp anlamıştı. Sonraları bu anlaşmazlığı çok sert bir biçimde dile getirmiş, *din* ile *bilim* arasındaki çelişmenin ortadan kaldırılamayacağını eşine az rastlanır bir çaba ile tanıtlamaya uğraşmıştır. Ona göre, dinin dogmaları doğal aklın ilkelerine aykırıdır; bundan dolayı *deistlerin* düşündükleri gibi, akla dayanan ya da akılla aydınlatılabilecek bir din olamaz. Dogmalar aklın üstünde değil, akla *aykırıdırlar;* inan ile bilim arasında *temelden* bir çelişme vardır. Bayle'ın kendisi dinsiz değil, dine inanır; ancak, tıpkı Pascal gibi, *her şeyin,* bu arada dogmaların da, akılla aydınlatılabileceğine inanmaz. Aklın ke-

sin bir bilgiye varmadaki yetersizliğinde Bayle, derin bir anlam bulur: Aklın aldığına inanmak pek doğal bir şeydir, bunun övülecek bir yanı yok; asıl iş, insanın aklın almadığına inanması, bunun için kendini yenmesidir; dindarlığın asıl değeri de buradadır, bundadır. Bayle için "çifte doğru" var: Bir yanda aklın doğrusu, öbür yanda da inanın doğrusu vardır: Bunlar birbiriyle uzlaşamayan başka başka şeylerdir, bunlara ayrı ayrı inanılır. Bayle'in şüphesi burada da durup kalmaz, Descartes felsefesinin en sağlam bilgisinden, "kendi bilincimizi bilmemizin" en kesin bir bilgi olduğundan da şüphe eder. Ona göre, matematiğin aksiyomlarının sarsılmazlığından bile şüphe edilebilir. Belki bunlar, şimdiye kadar değişmeden kalmış olan bir denemeden türetilmişlerdir. Ama bu denemenin bundan böyle de değişmeyeceğini kimse garanti edemez. Böylece Bayle, insan bilgisinin *hiçbir* yerinde şüphe kaldırmayan bir kesinliğin olamayacağını göstermeye çalışır. Onun ün salmış sözü: "İnsan aklı ancak yanılmaları bulmada becerikli; ama bir başkasının yardımı olmadan kendi kendine doğruyu bulmada çok güçsüz."

Hobbes

Pascal ile Bayle, Descartes felsefesinin etkisi altında düşünmeye başlamışlar, ama sonra bu felsefenin dışına çıkarak, bazı bakımlardan Descartes'a karşı olanlar arasında yer almışlardır. Descartes felsefesini tutarlı olarak ileri götürenlere, yani bu felsefenin ana-tutumuna bağlı kalanlara geçmeden önce, bu felsefeye – etkisi altında kalmış olmakla birlikte – *karşı gelmede* önemli bir yeri olan bir İngiliz filozofunu, *Thomas Hobbes*'u (1588-1679) görelim. Hobbes, Descartes'ın "Meditation'lar"ını yayımlanmasından önce eleştirenlerden biridir. Bu eleştiriyi yapanlar arasında yalnız o, birliği olan, kendisinin olan bir sistem meydana koymuş, burada Descartes'ın idealizmine karşı, *naturalist* bir görüşün radikal bir temsilcisi olarak ortaya çıkmıştır. İngiliz aristokrasisinin çevresinde humanist bir eğitim görerek yetişen Hobbes, daha baştan beri, Kilise karşısında bağımsızlığını elde etmiş yeni *devletin* siyasi-moral görevini bilimsel olarak temellendirmeyi kendisine başlıca bir hayat ödevi edinmiştir. Ancak, onun gözünde, devlet öğretisi büyük bir felsefe sisteminin ancak bir parçasıdır. 17. Yüzyılın matematik fiziği ile Descartes felsefesinin çok önemli kavram ve yöntemlerini benimsemiş olan Hobbes'un bu felsefe sistemi, yeniçağ *empirizminin* ilk kapalı sistemidir. Bu sistem, gerçi Kara Avrupası rationalisminin matematik fizik yöntemini benimser, ama her türlü idealist yorumu reddeden, dini, transcendent (aşkın) değerlere hiçbir şekilde başvurmayan deneyci bir görüş olarak gelişir.

1588 yılında İngiltere'de Malmesbury'de bir köy papazının oğlu olarak dünyaya gelen Hobbes, Oxford Üniversitesinde okudu, burada püriten bir tutum ile yetişip Skolastik Felsefeyi öğrendi. Öğrenimini ilerletmek için yeter parası olmadığından, oğluna ders vermek, konağını yönetmek üzere bir baronun yanına girdi. Sonra öğrencisi ile yolculuğa çıkıp, üç yıl Fransa ile İtalya'da dolaştı. Buralarda Hobbes yeni düşüncelerin temsilcileri ile tanıştı. İn-

giltere'ye döndüğünde *Francis Bacon* ile tanışıp bir zaman onun sekreterliğini yaptı ve çok etkisinde kaldı; Bacon'ın öğretisi, Hobbes'un sistemini oluşturan başlıca kaynaklardan biri olacaktır. Bundan sonra, her birinde uzun zaman kalmak üzere, üç defa daha Paris'e gidecek, hayatının hemen hemen 20 yılını o aralık Avrupa'nın düşünce merkezi gibi olan bu şehirde geçirecektir. Paris'te Hobbes matematiğin değerini öğrenmiş, antikçağ atomizmini yeniden dirilten *Gassendi** ile tanışmasının doğa anlayışına biçim kazandırmada kesin rolü olmuştur. Paris'te bir de, Descartes'ın yakın arkadaşı *Mersenne* ile tanışması, ona Descartes'ın düşünceleri ile de karşılaşmayı sağladı. Descartes'ın kendisini tanıyıp tanımadığı bilinmiyor. Öldüğü yıl olan 1679 yılına kadar Hobbes, kısmen İngiltere'de kısmen de Paris'te yaşadı. İngiltere o aralık sarsıntılı devrimler geçirmektedir. Bilimsel çalışmaları için gerekli huzuru ve verimli çevreyi, bundan dolayı Hobbes, ancak Paris'te bulabilmiştir.

Yapıtları: Felsefesini Hobbes, başlıca, "*Elementa philosophiae*" ("Felsefenin öğeleri") adlı yapıtında geliştirmiştir. Yapıt üç bölümden meydana gelmiştir: "*De corpore*" ("Cisim üzerine") (1655); "*De homine*" ("İnsan üzerine") (1658); "*De cive*" ("Yurttaş üzerine") (1642). "De corpore" sistemin temelidir, öteki iki kısım bunun üzerinde kurulmuşlardır. Hobbes'un bir de, 1651 yılında çıkan "*Leviathan*" adlı çok tanınmış bir yapıtı var. Devlet öğretisinin önemli bir kısmı burada bulunmaktadır. "Leviathan" Kutsal Kitap'ta geçen bir canavarın adıdır ve Hobbes'ta mutlak devletin simgesidir. Bu yapıtta Bodin ile Althusius'ta bulduğumuz "egemenlik" kavramı, naturalist bir temel üzerinde, sonuna kadar götürülür.

Hobbes'un ilk yayımladığı yapıt, büyük Yunan tarih yazarı Thukydides'ten yaptığı bir çeviridir (1629). Daha bu çevirinin önsözünde Hobbes'un ilerdeki felsefesi için önemli sayılabilecek ipuçları ile karşılaşırız: Hobbes'a göre, tarihi inceleyip araştırmanın değeri, bugün ve gelecek için geçmişten birçok şeyler öğrenebilmemizdendir. Tarihi araştırmada amaç kanlı savaşların anlatılması olmayıp bu kanlı savaşları yapan orduların, devletlerin kaderini belirleyen *etkenlerin* anlaşılmasıdır. Bu sözler, başlıca kaygısı modern bir devlet öğretisini geliştirmek olan Hobbes'un bütün felsefesinde bundan böyle temel olacak bir anlayışı çok güzel belirtmektedirler. Bacon'ın "bilmek, egemen olmaktır" görüşüne çok yakın olan bu anlayışa göre yapılacak şey: İnsanın eylemlerini, dolayısıyla devletlerin kaderini belirleyen *güdücü nedenleri,* eninde sonunda her yerde hep *aynı* olan bu nedenleri kavramaktır. Bu nedenleri bilirsek, tarihe dayanarak geleceğe *egemen* olmayı, geleceği isteklerimize göre yönetmeyi de öğrenmiş oluruz.

Buraya kadar Bacon gibi düşünen Hobbes, önemli bir noktada daha baştan beri ondan ileri gider. Çünkü Hobbes'a göre, *her şey* – maddi olan da, ruhi olan da, ayrı ayrı insanlarda olanlar da, devletlerde olupbitenler de, bunların hepsi – *doğal nedenlere* bağlıdırlar ve "doğal nedenler" tarafından tekanlamlı ve zorunlu olarak belirlenmişlerdir, "doğal nedenler" de *her yerde* – cansız doğada da, canlı doğada da – hep birdirler, hep aynıdırlar. Hobbes'tan

---

* Bkz. s. 177.

ne önce, ne de sonra hiç kimse, bütün olayların hiç ayrısız doğal nedenlere bağlı olduklarını (doğallıklarını) böylesine bir tutarlıkla ileri sürmemiştir. Bu yönü ile Hobbes'un sistemi, pek tutarlı bir *naturalizmdir*. Bacon, "teolojik nedenleri" yalnız fizikten uzaklaştırmıştı. Oysa Hobbes için Tanrı bile böyle maddi nitelikte "doğal" bir nedendir, doğal nedenlerin en üstünüdür. Bununla ilgili olarak Hobbes, bir de istenç özgürlüğü ve Descartes'ın "maddi olmayan ruh" anlayışını da şiddetle reddeder. Bundan dolayı o zamanında ve sonraları, tehlikeli bir Tanrıtanımaz (atheist) sayılmıştır. Hobbes'ta "bütün nedenlerin doğal olduğu" düşüncesine, bu nedenlerin *cisimsel*, maddi nitelikte oldukları düşüncesi de bağlıdır. Dolayısıyla onda "ruhi olan" da doğaldır, yani maddidir. Bununla da Hobbes'un felsefesi tam, tutarlı bir *materializm* de olmaktadır.

Nitekim Hobbes'a göre, bizde "istenç özgürlüğü" ve "maddi olmayan ruh" gibi birtakım *düşünceler* var; onun söyleyişiyle: İnsanda böyle birtakım *önyargılar* var. İnsanoğluna ve onun istencine bu dünyada böylesine ayrı bir yer veren bu önyargılar nereden geliyor? Bunlar, bizim insan ile ilgili olayları – bu olayların bir yandan karmaşık olmaları, öbür yandan onlara duygularımızı karıştırmamız yüzünden – sayılarda ya da üçgenlerde olduğu gibi açık ve aydınlık olarak kavrayamayışımızdan gelirler. Bundan dolayı insan hayatının da olaylarını, matematikte olduğu gibi, *duygulardan sıyrılarak* yalınç şemalara bağlamak bilimin ödevi ve amacı olmalıdır. Sağlam tanıtlarıyla matematiğin nasıl bilgi örneği olabileceğini Hobbes, Eukleides geometrisi üzerindeki incelemelerinden anlamıştı. İlk yapıtlarından biri olan "*Short tract on first principles*" ("İlk İlkeler Üzerine Kısa Araştırma") da metafiziğin temel sorunlarını, sonraları Spinoza'nın "Ethica"sında yaptığı gibi, *geometrik* yöntemle incelemeyi dener, yani önden ileri sürülmüş birtakım tanım ve aksiyomlardan tezler türetilip tanıtlanır. "De corpore"nin ilk bölümü olan "Logica" (Mantık) da Hobbes felsefeyi şöyle tanımlar: Felsefe, etkileri ya da fenomenleri nedenlerden çıkarıp bilmedir ve nedenleri de gözlenen etkilerden doğru sonuç-çıkarmaların yardımıyla öğrenmedir. Felsefe, geometrideki construction'lar gibi bir hesap ve construction olmalı, nesnelerin meydana gelişinin (generatio) bir tekrarlanması olmalıdır. Felsefenin amacı, etkileri *önceden görebilme* ve bu önceden görmeyi hayatta kullanabilmedir; konusu da, meydana gelişi kavranabilen ve akıllı construction'u yapılabilen her *cisimdir*. Bundan dolayı felsefeye *cisimler öğretisi* de denilebilir. Bu tanıma göre, Tanrı ile uğraşan teoloji ve kesin matematik-felsefi yöntemle işlenemeyen bütün öteki alanlar kendiliklerinden felsefenin dışında kalırlar. Cisimler de "doğal" ya da "yapma"dırlar. Devlet, insanlar arasındaki anlaşma (convention) ve sözleşmelerle kurulduğu için yapma bir cisimdir. Buna göre de felsefe iki bölüme ayrılır: Doğa felsefesi (philosophia naturalis) ile devlet felsefesi (philosophia civilis).

İmdi böyle bir bilginin olabilirliği üzerinde yaptığı incelemelerle Hobbes, aşırı bir *nominalizm ile sensualizme* varır. Tümel kavramların, ona göre, gerçek doğrular bakımından hiçbir anlamları yoktur; tümel kavramlar, gerçek bilgimizi sağlayan tek tek deneyler arasındaki aracılardan, sübjektif geçitlerden başka bir şey değildirler. Bütün bilgimiz, nesnelerin duyu organlarımız

üzerindeki *etkilerinden* meydana gelir. Bu etkiler, nesnelerin *kendisinden* büsbütün başka bir şeydir ve dolayısıyla bu etkileri nesnelerin yansısı saymaya hakkımız yoktur. Duyularımız, dış hareketler yüzünden meydana gelen *sübjektif* olaylardır. Bizim renk, ses, sıcaklık vb. dediğimiz şeyler sübjektiftir, çünkü renk, ses dediklerimizin temelinde, bunların nedeni olarak büsbütün başka bir şey, yani *hareketler* vardır. Bu hareketler renkli ve sesli cisimlerden çıkıp gözümüze, kulağımıza ulaşırlar ve bizde bir "algı görüntüsü"nün oluşmasına neden olurlar. Bu algı görüntüsü bir phantasma, bir tasarım, bir fenomendir ve bu tasarım nesnenin kendisinden, algımın dış nedeni olarak anladığım gerçek cisimden *başka* bir şeydir. Bilimsel bilginin ödevi de, bize algıda verilmiş olan fenomenlerden, etkilerden geri giderek bunların *nedenlerini* bulmaktır.

Duyu niteliklerinin *sübjektif* oldukları anlayışında Hobbes, Galilei, Gassendi ve Descartes ile birleşir ve bu anlayışı ona, Descartes'ın yeni felsefeye getirmiş olduğu *"bilinç"* kavramını da benimsetir. Bizim doğrudan doğruya bildiklerimiz, bize doğrudan doğruya verilmiş olanlar bilinçte olupbitenlerdir: gördüğüm renk, işittiğim ses, duyduğum ya da yaşadığım duygudur. Bunların şüphe edilemeyecek varoluşları, görülmüş, işitilmiş, duyulmuş, düşünülmüş olmalarındandır; kısaca, bilinçte olmalarında, bilinçlerindedir. Bunların bilincinden örneğin *renkli şeyi* ayırt ederim; bu "renkli şey", ben kendisini görmesem de vardır; o, benim bilincimin dışında kalan, sürüp giden biri *tözdür*. Descartes'ın bilinç öğretisi ile buraya kadar anlaşan Hobbes, bundan sonra ondan ayrılıp eleştirmesine başlar. Onun bu öğretiye yaptığı eleştirme başlıca iki noktada toplanmaktadır. Descartes biri maddi öteki de bilinçli olan iki töz ayırmıştı. Bilinç, ona göre, maddi olaylardan türetilemez, bunlarla açıklanamaz. Maddi bir şey olan "hareket" ile bir algının, bir duygunun meydana gelişini nasıl anlayabilir, nasıl kavrayabiliriz? Bundan dolayı bilincin "taşıyıcısı" ve düşünen nesne (res cogitans) olan, algılarımızın, duygularımızın temelinde bulunan o sürüp giden ben, maddi bir şey, yer kaplayan bir şey değildir. Buna karşı Hobbes, algının ya da duygunun maddi olmayışından, yer kaplamayışından algılayanın ya da duyanın (yani bilincin) cisimsel olmadığını sonuç olarak çıkarmaya hakkımız yoktur der. Hobbes tam tersine düşünmektedir: Ona göre, töz, nesne niteliğinde olan, kendi kendine dayanan her şey, ancak bir *cisim* olarak düşünülebilir. Töz niteliğinde olan şey, bilinç dışında bulunan şeydir. Ama "dışında bulunmak" kavramının içinde artık maddi olmak, uzayda bulunmak anlamı da vardır; dolayısıyla *her töz* bir cisimdir ve her olay da bir *harekettir*, çünkü bütün değişiklikler hareketler yüzünden olur. Bilgi de, algıların, cisimlerin uzay içindeki hareketlerine göre götürülmesi demektir. Bilim, fenomenlerden bunların nedenlerini, nedenlerden de bunların etkilerini çıkarmalıdır. Ama fenomenler *özleri* bakımından hareketlerdir; nedenleri de yalın hareket öğeleridir ve etkiler de yine hareketlerdir. Felsefe, cisimlerin hareketlerinin öğretisidir. Cisimler dünyasındaki olayların hareketlerle açıklanması gerektiğinde Hobbes, Descartes ile birleşmektedir. Ancak, bu düşüncesini *ruh alanına* da genişletmekle ondan ayrılır. Hobbes'a göre, bilinçteki fenomenler, birer bilinç fenomeni olarak, elbette

maddi hareketler değildirler. Ama bunların *temelinde* bu gibi hareketler bulunabilir, bunlar maddi koşullara bağlı olabilirler. Maddi olmayan ruh, tasarım olanağı olmayan bir şeydir; töz niteliğinde olan her şeyi ancak cisim diye düşünebiliriz. Naturalizmi, empirizmi yanında Hobbes'un tutarlı bir *materialist* de olduğunu görüyoruz.

Hobbes'un sisteminin en tanınmış, etkisi en büyük olmuş olan bölümü *devlet felsefesidir*. Renaissance'tan beri tipik bir gelişme olan "Skolastikle her türlü bağlantıyı kesmek" bakımından alınırsa, onun bu alanda başardığını Kopernikus'un astronomide, Galilei'nin fizikte, Harvey'in fizyolojide yapmış olduğuna benzetenler olmuştur. Hobbes'un kendisi de, "devlet felsefesinin 'De cive' ("Yurttaş üzerine") adlı yapıtından daha eski olmadığını" söylemekle, kendini bunların yanına koyar. Gerçekten de Hobbes ahlakı ve devleti *naturalist* bir görüşle temellendirmesiyle öyle bir akım yaratmıştır ki, bunu haklı olarak 19. yüzyılda Darwin'in açtığı çığıra benzetenler olmuştur. Hobbes'un keskin bir kavrayış ile pek tutarlı bir öğreti olarak geliştirilmiş olan devlet felsefesini, felsefesinin bu en önemli yönünü, sisteminin bütünü içinde anlayıp değerlendirmek gerekir. Hobbes'un devlet kavramı *cisim anlayışına* dayanır. Ona göre, devlet bir *cisimdir*, hem de *yapma* bir cisim, yapma bir yaratıdır. İnsanlar daha önceleri devlet (toplum) halinde yaşamamışlardı. Devletin "yapma" olduğu gerçek bir şey olmadığından da anlaşılır. Nasıl doğada *asıl gerçek* olan tek tek cisimler ise, nasıl bütün geri kalan şeyler bu tek tek cisimlerin bir araya gelip etkimelerinden oluşuyorsa, bunun gibi, insanların bir arada bulunuşlarında da (devlette, toplumda) ancak *bireyler* gerçektirler; dolayısıyla da devlet, bireylerin bir araya gelip etkimelerinden meydana gelmiş olan kurumların toplamından başka bir şey olamaz. Onun için, "bir tek insan var, bunun yanında onun gibi gerçek olan, hatta gerçeklik derecesi daha da yüksek olan bir de devlet var" denemez. Gerçek olan, yalnız bir bağ ile bağlı olmayan "*doğa insanı*" ve aslında kendisinin koymuş olduğu belli yasalarla eylemleri daraltılıp sınırlanmış olan "*yurttaş*" (civis)tır.

Ancak, devletin yapma bir şey olması, onun zorunlu olmadığı, bir nedeni olmadığı demek değildir; insanın bütün eylemleri zorunlu olan nedenlerle belirlenmiştir. Bundan dolayı da devletin doğuşunu ve yapısını (özünü), hep nedenleri arayıp bulan bilim ile kavrayabiliriz. Hobbes, "devletin kuruluş ve işleyişinin nedenini aramaya" da bir insan öğretisi ile – elbette *naturalist bir antropoloji* ile – girişir. Bu öğretiye göre, insan, her şeyden önce, *kendi varlığını ayakta tutmaya*, koruyup sürdürmeye çalışır; bu, onun anagüdüsüdür; onun bütün eylemlerini belirleyen bu güdüdür. Bu da insanı doğa nimetlerinden elden geldiğince çok yararlanmaya sürükler. Ama bu yüzden de herkes, ister istemez, birbirinin *düşmanı* olur ve "herkesin herkese karşı savaşı" durumu (bellum omnium contra omnes") başlar. Bu durumda "insan, insanın kurdu"dur (homo homini lupus"). Ancak, genel bir *güvensizlik* yaratan bu durum, insanın anagüdüsü olan "kendi varlığını korumayı" istemesine pek aykırıdır, bu bakımdan çok tehlikelidir. İşte yine o "varlığını korumak" güdüsü, bu durumdan kurtulup *herkesin güvenliğini* sağlayan bir durumu bulmaya insanı zorlamıştır. Bu da ancak, dünya nimetlerini edinmede kul-

landıkları *kuvvet* araçlarına başvurmaktan vazgeçeceklerine insanların aralarında birbirine *söz vermesiyle* ve bu kuvvet araçlarını kendisine hep birlikte itaat edecekleri bir kişiye devretmek için aralarında *anlaşmalarıyla* bulunabilir. Bu "sözleşme", bu "anlaşma" ile de devlet kurulmuş, "doğa durumu"ndan (status naturalis) "yurttaşlık durumu"na (status civilis) geçilmiş olur. Yurttaşlık durumunun özelliği, bireylerin birbirine aykırı olan *birçok* istençleri yerine birliği olan *tek bir* istencin geçmiş olmasıdır.

İmdi "hak" ile "haksızlığın", "iyi" ile "kötü"nün sözü ancak devlette edilebilir. Doğal durumda insan, bencil bir açıdan ancak varlığını korumaya yarayan şeye haklı ve iyi der, bu bakımdan zararlı olanlara da haksız ve kötü der. Kendi gücü ile elde edip de varlığını korumaya yarayan her şey üzerinde bu insanın bir "hakkı" vardır; bu durumda, elbette, herkes için "iyi" ve "kötü" başka başkadır ve *herkesin her şey* üzerinde hakkı vardır. Ama genel güvenlik herkesin üzerinde birleştiği bir amaç olunca, birtakım *ortaklaşa değerlemeler* de ortaya çıkar: Artık "iyi", bu güvenliği sağlayan bir davranıştır; artık "her şey üzerinde hak iddia etme"nin bir kısmından vazgeçmek "iyi"dir, herkesin "sözünü tutması", "üzerine aldıklarına bağlı kalması, inanılır, güvenilir olması" iyidir, çünkü genel güvenlik bunlara dayanır; buna aykırı oldukları için de, örneğin hırsızlık, insan öldürme vb. "haksızlık" sayılır. Böylece de, herkesin üzerinde birleştiği *doğal hukuk* ya da *ahlak* meydana gelir. Hobbes'a göre, bu iki kavram aynı anlama gelirler. Ama doğal hukukun değer ve isterleri, ancak yurttaşlık durumunda, devlet halinde pratik bir önem ve değişmez bir anlam kazanırlar; ancak o zaman sözleşmelerin bozulması "haksız bir şey" anlaşılır. Örneğin hırsızlık doğal hukuk bakımından bir haksızlıktır, ama hırsızlığın ne olduğunu yasanın belirtmesi, yani "Hırsızlık, birinin hukukça mülkiyeti diye tanınmış malını, bir başkasının hakka aykırı olarak almasıdır" demesi gerektir. Demek ki, hırsızlık kavramı, bir hukuk düzeninin varlığını gerektirmektedir. Devletin kurulmasından önce doğal hukukta yalnız tek bir düşünce vardır: İnsanları birbirine karşılıklı olarak bağlayan genel yükümler olacaktır ve olduklarında bunları bozmak haksızlıktır. Ama bu yükümlerin kendileri ve onlarla birlikte ahlak kavramları değişmez anlam ve içeriklerini, ancak devletin yasalarıyla, *positif hukukla* kazanırlar. Şu halde ancak devlet yüzünden birliği olan belirli bir doğal hukuk vardır.

İmdi bireylerin kuvvet araçlarına başvurmadan vazgeçip bu haklarını bir kişiye devretmeleriyle kurulan devletin ödevini yerine getirebilmesi için tam ve kesin olması gerektir. Tek kişinin devlet karşısında hiçbir hakkı olamaz; devletin istenci tek kişinin karşısında tam anlamıyla egemendir. Devletin gücü ya mutlaktır ya da bir hiçtir. Hobbes, devlet felsefesini geliştirdiği ana eserine "*Leviathan*" adını, Tevrat'ta geçen bir devin adını vermiştir. İşte "herkesin herkesle savaşmasını", anarşiyi önlemek için kurulmuş olan devlet de, ödevini gerçekleştirebilmesi için böyle bir dev olmalıdır. Devletin sınırları devletin gücünü gösterebildiği yere kadar uzanır, bu gücün tükendiği yerde devlet sona erer. Hobbes'un ilkelerine en çok uyan yönetim biçimi de *mutlak hükümdarlık* (monarşi)dır. Devlet istencinin birliği, en iyi tek bir hükümdarın (monarch) istenciyle sağlanır. Ama bir çoğunluk istencinin (örneğin seçil-

miş bir parlamentonun) *mutlak* egemenliği de Hobbes'un ilkeleriyle uzlaşabilir; yeter ki dağınık, birbirine aykırı olan birçok istençler yerine *tek bir istenç* – bu, ister bir kişinin, isterse çoğunluğun istenci olsun – geçsin.

Hukuk ve ahlak gibi *dini* de Hobbes devlete bağlar. Dinler, doğanın hesap edilemeyen güçleri karşısında duyulan korkudan (çoktanrıcılık), (perilere -cinlere inanış) ve en yüksek neden üzerindeki düşünmelerden (tektanrıcılık) doğmuşlardır ve çok çeşitlidirler, her birine göre de kendi inancı doğru, ötekilerininki yanlış ve boştur. Ama doğru inanç ile yanlış inanç arasındaki bu ayırma, rastlantıya, tek kişinin keyfine bağlı olmaktan kurtularak değişmez, belli anlamını yine devlette kazanır. Din, *devletçe* meşru sayılan bir inançtır.

Hobbes'un yaşadığı yıllar, yurdu İngiltere için bir tedirginlik, bir anarşi dönemi idi. Bilimsel çalışmalarını huzur içinde yürütebilmek için, Hobbes ömrünün hemen hemen 20 yılını Fransa'da geçirmişti. Onun anarşiyi önleyebilmek, yurdunda eksik olan bir şeyi, genel güvenliği sağlayabilmek için, devleti dev gibi güçlü görmek istemesini kendi hayatının yaşantılarıyla açıklayabiliriz. Esasen hayata yakın olma, düşüncelerini yaşamlarından çıkarma, İngiliz düşüncelerinin çoğunun bir özelliğidir.

OCCASİONALİSTLER

Hobbes'un felsefesi, Descartes felsefesinin yöntem ve kavramlarından bir kısmını benimsemekle birlikte, başka etkileri de (Bacon, Gassendi) içine alıp biçim kazanmış olan bağımsız bir sistemdir. Hobbes gibi Descartes felsefesine karşı olanlar yanında, bu felsefeye doğrudan doğruya bağlananlar da, asıl *Cartesianism*'de var. Ana-tutumu bakımından 17. yüzyıl felsefesinin bir Descartesçılık sayılabileceği söylendiydi. Çünkü bu felsefe, hep Descartes'ın şu ya da bu sorununu çıkış-noktası olarak alır, şu ya da bu sorunu ile tartışarak gelişir. Nitekim Pascal ile Bayle'de başlıca yöntem problemi – Descartes'ın *her şeyi bize* kesin olarak öğretebileceğini ileri sürdüğü genel yöntemi – üzerinde Descartes ile tartışmışlar, birinin mistisizmi ile ötekinin septisizmi bu tartışmadan doğmuştu. Onlara göre, matematik yöntem, dolayısıyla aklın yolu, Descartes'ın ileri sürdüğü gibi, insan bilgisinin *her konusunu* tam bir güvenlikle kavratacak gibi değildir, yani "evrensel bir yöntem" olamaz; aklın açıklamada başarısız kaldığı konularımız da, hem de bizim için pek önemli ve hayati olan konular da var. Nitekim, Pascal'e göre, "insanın neliği", "insan hayatının bilmecesi" konuları bunların arasında yer alır.

Descartes felsefesinin görüş ve anlayışı içinde yetişen başka birtakım düşünürler de, bu felsefenin başka bir ana düşüncesini, *dualizmini* kendilerine çıkış-noktası yapmışlar, başlıca bu sorunu çözmeye uğraşmışlardır. Descartes gerçeği cismin dünyası ve ruhun dünyası diye ikiye bölmüştü. Cisim ile ruh iki ayrı tözdürler, yapı ve özce birbirinden kökten ayrılırlar: cisim yer kaplar, ruh düşünür. Bunlar da birbiriyle bağdaşamayan niteliklerdir: bilinçli olan (düşünen) yer kaplamaz, yer kaplayanın bilinci yoktur. Ama bu iki ayrı töz insan adını verdiğimiz varlıkta bir arada bulunmaktadırlar; insanın örgüsü bu ikisinden dokunmuştur. Öyle ise bu iki töz arasındaki bağlantıyı ne diye

anlamalı? Descartes kendisi bu bağlantıyı empirik bir olgu diye kabul etmiş, karşılıklı bir etki, bir işbirliği diye anlamıştı. Ancak, bununla işin *güçlüğü* giderilmiş olmuyordu; Descartes'ınki inandırıcı bir açıklama değildi. İki tözü öylesine bir kesinlikle birbirinden ayırmıştı ki, bu ayrılık aşılmaz bir uçurum gibi görünüyordu. Kendi içlerine kapalı olan bu dünyalardan her birinde olup bitenleri anlamak kolaydı: Cismin dünyasındaki bütün değişmeler hareket yüzündendi; ruhun dünyasındaki bütün oluşlar, bilincin türlü haller alması idi, bir düşüncenin nedeni başka bir düşünce idi. Ancak, *dışarıdaki* bir hareket nasıl bir duyumun nedeni olabilir? Bilincin *içindeki* bir istenç edimi, dışındaki bir hareketin nasıl nedeni olabilir? Bir rengi görmemek, cisimler dünyasındaki bir olayın ruhta bir *etki* yaratması demektir. Kolumu kaldırmam da, bilinç çerçevesinde olupbiten bir olayın (istemenin) bilinç dışındaki dünyada bir etki yaratması demektir. Oysa bu iki dünya aşılmaz sınırlarla birbirinden ayrılmıştı. Bu dünyadan ötekine geçiş nasıl oluyor? Descartes'ın açık bıraktığı bu "ruh (mens) ile cisim, beden (corpus) arasındaki bağlantı" problemi, onun izinde yürüyen birtakım düşünürlerin başlıca konusu olacaktır.

Geulincx

Bunların başında, Anvers'te doğan, Leuven ve Leyden Üniversitelerinde profesörlük yapan *Arnold Geulincx* (1624-1669) gelir. Geulincx de, Descartes gibi, "Cogito ergo sum"u, "düşünen ben"i her türlü bilgi için sağlam bir çıkış -noktası olarak alır. Ona göre, bilincin halleri (modus) iki öbeğe ayrılırlar: Duymak, istemek, yargıda bulunmak gibi bizim kendimizden türeyen, kendimizin *yarattığımız* (yaratıyoruz diye yaşadığımız) haller, bir de *duyumlar.* Bu sonuncular bilinçte yaratılmış olmayıp bize *verilmişlerdir;* bunları biz yaratmadığımıza göre nedenleri de bilincin dışında olacaktır. İnsan nasıl yaratıldığını, nasıl meydana geldiğini bilmediği şeyi de kendisi yaratmış olamaz. Kendi vücudumdaki hareketleri, hele başka cisimlerdekini nasıl meydana getirdiğimi kesin olarak bilemiyorum; sinirlerin uyarılınca bir ruh olayını nasıl meydana getirdiklerini de bilemiyorum. Yalnız, benim istencime bağlı olmayan birtakım tasarımların bende *meydana getirildiğini* deneylerimle biliyorum. Ama bu deneyler de, bu etkiyi meydana getirenin *kim* olduğunu bana bildirmiyor; bunun üzerine bir şey öğrenemiyorum; ben kendim burada yalnız *seyirciyim,* aktör değilim; vücudum da sadece bir alet. Vücudum ruhumdaki duyumun nedeni olmadığı gibi, ruhumda meydana gelen isteme de vücudumun hareketinin doğrudan doğruya bir nedeni değildir. Dışımdaki uyarma ile içimdeki isteme, bunlar, ruhumda bir duyum, vücudumda bir hareket yaratmak için yalnız birer *vesile* (occasio)dirler, bunlar asıl nedenler değil, *"vesile nedenler"* (causa occasionales)dir. Bu olayların asıl nedeni *Tanrı*'dır. Tanrı, bedenimdeki uyarma dolayısıyla, bu vesile ile ruhumda bir tasarım meydana getirir; bir isteme vesilesi ile vücudumda bir hareket yaratır. Ruh ile beden (vücut) arasındaki ilgiyi böyle anlayan bu görüşe *occasionalism,* bundan yana olanlara da occasionalistler denir. Tanrı *her* vesile ile doğrudan

doğruya işe karışıyor mu? Yoksa beden ile ruhun birbirine uygun işlemesini baştan beri mi böyle ayarlamış – Bu anlayışların ikisi de Geulincx'te var. Daha doğrusu, başlangıçlarda Tanrı'nın her vesile ile işe karıştığını, aracılık ettiğini kabul ederken, sonraları beden ile ruh arasındaki bağlantıyı baştan beri büyük bir ustalıkla birbirlerine göre ayarlanmış iki saatin birlikte işlemelerine benzetir – birinin işlemesinin nedeni öteki olmadan.

Başlangıçta yalnız insandaki beden-ruh ilişkisini açıklamak için kullanılan occasionalism, sonraları bütün varolanları içine alan genel bir *metafizik nedensellik* (causalitas) teorisi yapılmıştır. Başlangıçta birbirinden büsbütün ayrı olan iki tözün, cisim ile ruhun karşılıklı etkileri bir problemdi; sonraları "bir cismin *başka* bir cisim üzerine etkisinin" de kavranılamaz olduğu ileri sürülmüştür: Bir nesnenin başka bir nesnede bir değişiklik meydana getirmesi, nesnenin kavramında bulunmayan bir şeydir; iki nesne arasındaki nedensellik bağı mantıkça kavranılır bir şey değildir, bundan dolayı cisimler arasındaki ilgilerden meydana gelen değişiklikleri de *vesilelere* bağlamalıdır; sonlu nesneler birbirini etkileyemezler, birinin öteki üzerinde bir etkide bulunması olanaksızdır. Böylece Geulincx, cisimden etkin (aktif) olmayı kaldırmış oluyor. Etkiyen, etkin olan biricik varlık Tanrı'dır; sonlu tözler etkin değildir. Yalnız sonsuz töz, Tanrı etkindir.

Geulincx *ahlak öğretisini* de bu metafizik occasionalism üzerine kurmuştur. Kendimiz bir şey yaratamadığımıza, Tanrı'nın bizde meydana getirdiklerinin yalnız "seyircisi" olduğumuza göre, Tanrı'nın kurmuş olduğu düzene alçakgönüllülükle razı olmak en yüksek erdemdir. Ruh, kendisiyle hiçbir gerçek ilgisi olmayan madde dünyasında hiçbir şeyi istememeli, hiçbir şeyi özlememelidir. Esasen hiçbir şey üzerinde hakkımız yok, kendimiz üzerinde bile; hepimiz Tanrı'nın istencine sıkı sıkıya bağlıyız. Onun için, elden geldiğince mutlu olmaya değil, ödevlerimizi yerine getirmeye çalışmalıyızdır. Bu da ancak kendimizi Tanrı'ya ve onun örneği olan akla tam olarak vermekle, Tanrı'yı sevmekle gerçekleştirilebilir. Dış ilgilerden sıyrılmak, kendimizi akılla çalışmaya vermek, kendimizi ve dolayısıyla Tanrı'yı bilmek – çünkü kendimizi bilmek, Tanrı'yı bilmektir – bizi ruh barışına ulaştırır, bize "en yüksek iyi"yi buldurur.

Geulincx'in öğretisi *mistik* bir renk taşımaktadır. Bu öğretide ruh cisim ile her türlü gerçek bağlantıdan yoksundur, yalnız Tanrı ile doğrudan doğruya ilişki halindedir. Bundan dolayı insanın kendisini bilmesi, aynı zamanda Tanrı'yı da bilmesidir. Kendimizi bilmemiz yolu üzerinden Tanrı'yı bilmeye ulaşmak, mistiklerde hep rastlanan bir yöntemdir. Bütün dış ilgilerden sıyrılıp, objeden tamamıyla kopup "salt süje"ye varınca, burada Tanrı ile karşılaşılır. Descartes'ın "kendimizi bilmemizi" felsefesine çıkış-noktası yapması, bunu en sağlam bilgimiz olarak alması, kendisine bağlananların mistik bir gelişmeye yol açmalarına elverişli idi. Ancak, Descartes'ın kendi felsefesi *din* gereksinmesine karşı ilgisizdir, onda din ile felsefe arasında ancak dıştan bir bağlantı var. Bundan sonra ise içten bir bağlantı kurulmaya çalışılacaktır. Geulincx bu çığrı açanlardan biridir; onun felsefesi, Descartes'ın tam bir açıklık ile seçikliğe varmaya çalışan rationalismine mistik öğeler karıştırmıştır. Ratio-

nalism ile mistisizmin bu birbirine *karışmaları,* bir bakımdan birbirine çok aykırı olan rationalism ile mistisizmin birbiri içine girmeleri, Descartes felsefesini kendilerine çıkış-noktası olarak alan bundan sonraki düşünürlerde – Malebranche ile Spinoza'da, hatta Leibniz'te – daha da ileri gidecektir.

Malebranche

Occasionalismi son sınırlarına kadar vardıran *Nicole Malebranche* (1638-1715), 17. yüzyılda Descartes'tan sonra Fransa'nın en büyük filozofudur. 1638 yılında Paris'te büyük bir memurun oğlu olarak dünyaya gelen Malebranche, çocukluğundan beri zayıf bir bünyesi olduğundan sakin, düşünme ile geçen bir hayatı aramış ve bulmuştur da. Daha 22 yaşında iken, dünyadan çekilip kendilerini bilimsel çalışma ile dini murakabeye vermiş kimselerin içinde toplandıkları Oratorium adlı bir tarikata girdi. Başlıca Augustinus'a bağlanan bu tarikat çerçevesinde ömrünün büyük kısmını düşünme ve çalışma ile geçirdi. Bir rastlantı ile tanıştığı Descartes felsefesi kendisini öyle sarıyor ki, bu felsefeyi az zamanda iyice kavrayıp ileriye götürecek bir duruma geliyor. Bundan sonra adını da, ününü de bu felsefeyi geliştirmesine borçlu olacaktır. 1675 yılında ana eseri olan "*La recherche de la vérité*" ("Doğrunun Aranması") yayımlanmış, bundan 13 yıl sonra da öğretisinin bir özeti gibi olan "*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*" ("Metafizik ile Din Üzerine Konuşmalar") adlı yapıtı çıkmıştır. 1715 yılında – söylendiğine göre İngiliz filozofu Berkeley ile yapmış olduğu bir görüşmeden duyduğu heyecan yüzünden – öldü.

Malebranche'ın felsefesi için de çıkış-noktası Descartes'ın *töz* anlayışıdır. O da bu kavramın güçlüğünü *occasionalist* bir görüşle çözmeye çalışmıştır. Geulincx gibi Malebranche için de, ruhi töz ile maddi tözün birbiri üzerinde bir etkileri olamaz; büsbütün ayrı yapıları olan iki töz arasında bir bağ kuran, *Tanrı'nın aracılığıdır.* Bu düşüncenin taşıdığı sonucu da Malebranche tam bir kesinlikle ortaya koyar: Sonlu tözler, ne ruh ne de cisim, etkin değildirler; bütün etkinliğin tek *nedeni sonsuz* tözdür, Tanrı'dır. Cisimde onu kendi kendine hareket ettiren bir kuvvet yoktur; cisim hareket ettiren değil, hep hareket ettirilendir; cisimde bulduğumuz kuvvet, onun kendisinin olmayıp Tanrısal kuvvetin bir parçasıdır. Demek ki, cisimler ruh üzerinde bir etkide bulunmadıktan başka, birbirlerini de etkileyemezler. Tanrı hem biricik yaradan, hem de biricik etkin olan varlıktır. Nesnelerin kendileri etkin olmayıp Tanrı'nın etkileridirler. Evrende eylemde bulunan tek varlık Tanrı'dır; burada bütün olupbitenlerin gerçek nedeni O'dur: Beden ile ruh arasındaki bağlantıyı kurup düzenleyen de, cisimler arasındaki etkilere aracılık eden de O'dur. Ruh da bağımsız bir töz değildir, ruhta da olupbitenler ancak "vesile nedenler"dir (causes occasionelles). Bir cisim kendisine çarpan bir başka cisim yüzünden harekete geçiyorsa, buradaki hareketin nedeni çarpan cisim değildir. Bu cisimlerin çarpışıp bu arada hareketin birinden ötekine aktarılması, bütün hareketlerin gerçek nedeni olan Tanrı'nın istencini gerçekleştirmede yalnız bir

vesiledir. İnsan *ruhu* için de durum böyledir: Tanrı'nın etkisi olmadan insan ruhu ne algılayabilir, ne de isteyebilir. Tanrı ruha ve cisme kendi gücünden bir kısmını vererek onları da etkin kılmıştır denemez. O zaman Tanrı'nın tanrılar yaratması gerekirdi, bunu da O yapamaz. Nasıl gerçek din tek bir Tanrı'nın olduğunu bildiriyorsa, gerçek bir felsefe de *tek bir nedenin* olduğunu öğretir.

Ruh cisimden büsbütün ayrı, bunların arasında doğrudan doğruya hiçbir bağlantı yok; üstelik ruh bağımsız da değil, etkimesinde Tanrı'ya bağlı. Öyle ise ruhta *cismin* tasarımı, bilgisi nasıl bulunabiliyor? Malebranche'a göre, insanın bilgisi ne kendisinin bir yaratması, ne de cisimden edindiği bir şeydir. Bu bilgiyi onun ruhuna koyan, *yerleştiren* Tanrı'dır. Bilgimizin *temel-öğeleri,* Tanrı'yı bilmek ile kendi bilincimizi bilmektir. Daha doğrusu ikincisi birincisi ile birlikte verilmiştir, çünkü bizim için en açık ve seçik olan tasarım, Tanrı tasarımıdır. Kendi varoluşumuzu da böyle – açık ve seçik olarak – bilmemiz, kendi üzerimizde olan tasarımımızın Tanrı tasarımı içinde *erimiş,* kaynamış olmasından, kendimizi Tanrısal varlığın bir *parçası* olarak bilmemizden ileri gelir. Bir *ana-görü* (intuitio) bize Tanrı'yı ve onunla birlikte kendimizi kavratır. Demek ki, *her şeyi* Tanrı dolayısıyla, Tanrı'nın aracılığı ile biliriz: Başta kendimizinki olmak üzere – kendi ruhumuza benzeterek – öteki ruhları da, cisimleri de hep Tanrı yüzünden öğreniriz; Malebranche'ın kendi deyişiyle söylersek: "Biz her şeyi Tanrı da görürüz". Dolayısıyla bütün nesneler Tanrı'dadır. Cisimlerin tasarımlarını bize veren Tanrı'dır. Bütün bilgimiz, Tanrı'nın içimizdeki bir *ışığıdır,* onun bizi aydınlatmasıdır. Bu tasarımlar önce onun kendisinde var. Ancak, Tanrı da bir olduğuna göre, bu tasarımları cisimlerden edinmiş olamaz; bunları o kendisi kendiliğinden yaratmıştır. Malebranche'a göre Tanrı'da bir "*ideal cisimler dünyası*" vardır. İdeal cisimler, reel cisimlerin asılları, örnekleridir. Tanrı reel cisimleri bu ideal cisimlerin örneklerine göre yaratmıştır (Bu düşünce, Augustinus üzerinden geçerek gelen Yeni-Platonculuğun etkisi). İmdi bizim bildiklerimiz reel nesnelerin kendileri olmayıp, Tanrı'nın ruhundaki bu *idelerdir.* Tanrı'nın düşüncelerini öğrenmekle biz gerçek dünyayı da öğrenmiş oluruz. Tek tek cisimlerin uzama olan ilişkileri ne ise, tek tek ruhların Tanrı'ya olan ilişkileri de odur: Nasıl cisimler uzanın değişmelerinden (modification) başka bir şey değillerse, ruhlar da Tanrı'nın başkalaşmalarından (modification) ayrı bir şey değildirler; Malebranche'ın kendi deyişiyle: "Uzay cisimlerin, Tanrı da ruhların yeridir" (le lieu des esprits"). Bu anlayışta son tözler – ruh da, cisim de – bağımsız olmaktan çıkıp sonsuz tözün, yetkin ve mutlak varlığın ancak eksik "participation"ları, yani Tanrısal varlığa katılan, bu varlıktan pay alan şeyler olmaktadırlar.

Malebranche'ın *ahlak öğretisi* de bu metafizik görüşüne dayanır. Bu evrendeki bütün varolanlar ancak Tanrı'nın birer görünüşü, çeşitli biçimler kazanması ise, bütün istemelerimizin sonunda ulaşmaya çalıştıkları erek de Tanrı olacaktır. Her isteme, ne kadar aşağı bir basamakta olursa olsun, aslında bir Tanrı sevgisidir. Ancak, nasıl tek tek nesneler Tanrı'nın özünden eksik bir pay alma (participation) ise, tek tek istekler de Tanrı sevgisine eksik bir katıl-

madır. Bir istek *bütünü* gözden kaçırıyor, yalnız ve yalnız tek objeye yöneliyorsa yanlıştır, çarpıktır. Çünkü isteğe tek başına konu olan nesne, sonunda bütün'ün bir görünüşünden başka bir şey değildir. Onun içindir ki, doğru ve yerinde bir istek en yetkin objeye, yani Tanrı'ya karşı duyulan istektir. Eylemlerimizin en olgunu: eksik olan tek tek nesnelere bağlanmaktan kendimizi kurtararak, bu dünyayı unutarak Tanrı'yı istemektir, tam olan bir "*Tanrı sevgisi*"ne yükselmektir. Mutluluk, ancak, "*Ruhların ruhunu*" özleyip onu bulmak ve bilmektedir.

Malebranche'ın felsefesi, *Augustinus* ile *Descartes*'ın felsefelerini kaynaştırmaktan oluşmuştur. Bu iki felsefe "Tanrı'yı bilmek" ile "insanın kendisini bilmesi"ni, bu iki bilgi çeşidini sıkı sıkıya birbirine bağlar. Descartes kendi bilincinin varolduğunu tanıtlayınca, bunun içinde Tanrı idesi kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Tıpkı Descartes gibi kökten bir şüphenin içinden geçerek "bilincinin varoluşu"na ulaşan Augustinus da "kendimizi bilmemizi", "Tanrı'yı bilmemiz" içinde eritir; Tanrı bilgisini her türlü bilginin *temeli* olarak alır. Ancak, bu iki bilginin bu kaynaşmaları, Descartes'te daha çok teorik bakımdandır. Augustinus'ta ise *dini* bir yaşantıdan doğmuştu, bu yüzden de *mistisizme* çok yaklaşmaktadır. Çünkü mistikler her türlü bilginin kökünü gönülde bulurlar ve bütün bilgiyi insanın *kendi içinde* Tanrı'yı bulup görmesinden türetirler.

Spinoza

Malebranche'ın felsefesi Descartes'ın rationalismi ile Augustinus'un mistisizmini bir uzlaştırma denemesidir. Birbirlerine birçok bakımdan karşıt da olan rationalism ile mistisizmi aynı bir sistem içinde *bağdaştırmak denemesi* Malebranche'ta bitmeyecek, onun çağdaşlarında ve kendisinden sonrakilerde de sürüp gidecektir. Bu deneme özellikle 17. yüzyılın en büyük düşünürlerinden *Spinoza*'da en yüksek noktasına erişecektir. Spinoza'nın bütün yaşam ve düşüncesini yöneten temel güdü, *Tanrı sevgisidir,* bu mistik düşüncedir. Onun sisteminin pek rationalist olan biçimi – "geometrik yöntem", baştan aşağı deduktif olan kuruluşu – tam bir Tanrı sevgisini arayan özleminin bir aracıdır. Malebranche *her şeyi Tanrı*'da görüyordu *(panentheism).* Spinoza'nın sistemi ise tam bir *pantheizmdir;* onun öğretisi *her şeyde Tanrı'yı* bulur; evren Tanrı ile doludur; evren Tanrı'nın kendisidir. (Oysa Malebranche'ta evren Tanrı'da idi.)

Baruch Spinoza (Benedictus de Spinoza) (1632-1677), Amsterdam'da ticaretle uğraşan bir Yahudi ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Ailesi Portekiz'den Inquisition'un baskısından kaçarak, o sıralarda Avrupa'nın en özgür ülkesi olan Hollanda'ya yerleşmişti. Ana-babasının haham olarak yetişmesini istedikleri Spinoza, öğretimini Amsterdam'da din adamları yetiştiren Yahudi Okulunda yaptı; burada başlıca kutsal kitaplar, Talmud, büyük Yahudi skolastikleri ile yorumcularının yapıtlarıyla tanıştı. Ancak bu okuldaki öğrenim kendisini pek sarmadı; bundan sonra bir aralık incelediği Ortaçağ Yahudi

mistisizmini, Kabbala'yı da pek kandırıcı bulamayınca, devrinin büyük düşünürlerine, "yeni bilime" yöneldi. Kendisinden Latince dersi aldığı bir hekim onu yeni doğa bilimi ile tanıştırdı, onu Bacon, Descartes, Hobbes gibi yeni filozofların düşüncelerini benimsemiş olan Hıristiyan aydınların çevresine soktu. Bu arada Spinoza bir de Renaissance'ın coşkun pantheist filozofu Giordano Bruno'nun eserlerini okudu. İşte bütün bu etkiler onu Yahudi inanç ve görüşlerinin dışına çıkardı. Onun bu gelişmesinden zaten hoşlanmayan hahamlar, havraya gelmeyişini vesile yaparak onu sorguya çektiler. Önce bir uzlaşma yolu aradılar, susacağına ve dinine bağlı kalacağına yemin etmek koşuluyla kendisine maaş bağlanacağını vaat ettiler, ama Spinoza razı olmayınca son adımı da atarak onu Yahudi cemaatinden çıkardılar. Bu olay, Spinoza'nın yaşamında bir dönüm noktası oldu. Bundan sonra o, hiçbir dine girmeyecek, tam bir yalnızlık içinde yaşayacaktır. Önceleri birkaç yer değiştirdi; sonunda Lahey'de kendisini tamamıyla bilimsel çalışmalarına verebilecek sakin bir hayata kavuştu. Burada kendisine yapılmak istenen yardımları kabul etmeyerek pek sade hayatını optik camlar yapmakla kazandı. Bir aralık Pfalz Kontu Karl Ludwig (Descartes'la mektuplaşan Prenses Elisabeth'in kardeşi) kendisini Heidelberg Üniversitesine felsefe profesörü olarak çağırdıysa da, Spinoza çekildiği köşesini bırakmadı ve hiçbir değişiklik olmadan ömrünün sonuna kadar da bu sessiz ve yalnız hayat içinde yaşadı. Kendileriyle sık sık yazıştığı Amsterdam'daki yakın dostlarının ısrarları üzerine yayımladığı bir eserinin (Tractatus theologic-politicus) uyandırdığı tepki üzerine, bundan böyle hiçbir şey yayımlamamaya karar verdi. Gerçekten de Descartes'ın felsefesini açıklayan bir küçük kitabı ile sözü geçen yapıttan başka hiçbir eseri kendisi yaşarken çıkmadı. Ama, başta "Ethica" olmak üzere, yapıtlarını yakın dostları müsvedde halinde görmüşlerdi. Hatta o zaman kendisinden epey genç olan Leibniz Lahey'de onu ziyaret ettiğinde, ona da Ethica'nın bazı parçalarını okumuştu. Daha 45 yaşında iken, 1677 yılının 21 şubat günü, birkaç zamandan beri çektiği veremden öldü.

Spinoza'nın yaşadığı hayat, tam bir *bilge* hayatıdır: O hayatı ile öğretisini canlı bir şekilde yaşamıştır. Bütün dış değerler karşısında bağımsız kalmayı bilmiş, gereksinmelerini en aza indirerek kendisini tamamıyla bilime ve düşünmeye vermiş, bütün mutluluk ve sevincini bunda bulmuştur. Yaşadığı günlerde peşini bırakmayan din bağnazlığı öldükten sonra da onu rahat bırakmamış, onu dinsizliğin korkunç bir örneği diye damgalayarak hayat ve eserini iftira ve önyargıların baskısı altında unutturmak istemiştir. Onun gerçek değeri ölümünden ancak yüzyıl sonra anlaşılacaktır. Bu bakımdan en büyük hizmeti de, başta Lessing ile Goethe olmak üzere, Alman İdealistleri görmüşlerdir.

Yapıtları: "Renati des Cartes principiorum philosophiae" ("Descartes Felsefesinin İlkeleri") – Bir gence verdiği derslerin bir araya getirilmesinden meydana gelen ilk yapıtı; *"Tractatus theologico-politicus"* ("Teolojik-Politik İnceleme") – Bilim ile dinin kesin olarak ayrılmalarını savunan bu yapıt, yukarıda sözü geçen tepkiye yol açmıştır –; *"Ethica"* ("Ahlak") – Ana yapıtı –; *"Tractatus politicus"* ("Devlet Üzerine İnceleme"); *Tractatus de intellectus emendatione"*

("Anlığın Düzeltilmesi Üzerine İnceleme") – Tamamlanmamış bir yapıt –; *"Tractatus de Deo et homine eiusque felicitate"* ("Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üzerine İnceleme") ve mektupları.

Spinoza'nın öğretisi çeşitli etkilerden oluşmuştur. Bu öğretinin biçim kazanmasında, Yahudi mistikleriyle skolastiklerinin yanı sıra Giordano Bruno'nun pantheizmi ile yeni doğa biliminin de yeri vardı. Ama Spinoza felsefesi en büyük ve kesin etkiyi *Descartes felsefesinden* almıştır. Deduktif-matematik yöntem, Spinoza felsefesinin de güvenip kullandığı biricik yöntemdir; töz sorunu onun felsefesinin de ana problemidir.

Bilgi ve *yöntem* anlayışında Spinoza felsefesinin çıkış-noktası *"Tanrı bilgisi"* kavramıdır. Bu kavram bu sistem için yalnız çıkış-noktası değil, varılmak istenen son erektir de. Bütün sistemin başarmak istediği iş, bu "Tanrı'yı bilmek" kavramında toplanmaktadır diyebiliriz. Spinoza giriştiği bu işte şöyle bir ön-teze dayanır: Bütün varolanları Tanrı, belli ve değişmez bir düzene göre, *kendi özünden* türetmiştir; kökleri Tanrı'da olan bütün bu nesnelerin ideleri de onda olacaktır; dolayısıyla Tanrı kavramını bilince, bu kavramın kapsadığı bütün öteki ideleri de, bunların birbirine olan bağlantılarını da bilmiş oluruz. Bu anlayışı ile Spinoza *pantheizme* en keskin formülünü kazandırmıştır. Bu formülde "ide" ile "gerçek" birbiriyle tam bir uygunluk halindedir; burada "mantıki sebep" ile "reel neden" özdeş şeylerdir; başka bir deyişle: Düşüncedeki bir düzen, gerçekteki bir düzeni olduğu gibi karşılamaktadır. Nasıl Tanrı'nın kendisi gerçekteki her şeyin kaynağı ise, Tanrı idesi de *bütün* bilgilerin kaynağıdır ve kaynağı olarak alınmalıdır. Bütün bilgileri kapsayıp kendisinde toplayan tek bir ana-kavramdan – Tanrı idesinden – kalkarak sırf birtakım düşünce işlemleriyle bütün bir felsefe sistemini oluşturmak denemesinde Spinoza, yöntem bakımından Descartes'ı örnek olarak alır. Ona göre de, doğa bilimlerinde ve kendi içinde çok başarılı olan matematik yöntem, sağlam bir felsefe kurmayı göz önünde bulunduran bir reformda kullanılabilecek biricik yöntemdir. Böyle bir reforma girişirken gerçi Descartes de bir ana-düşünceyi – kendi bilincimizin varoluşu düşüncesini – çıkış-noktası olarak almıştı; ama onun buradaki ilgisi, teorik bir ilgi idi; onun çıkış-noktasının değeri, yalnız bilgi bakımındandır. Spinoza ise çıkış-noktası olan "Düşünüyorum, öyle ise varım" önermesine bir *çözümleme* (analysis) ile varmıştı; onun uzun ve dolambaçlı şüphesi bir çözümleme işinden başka bir şey değildir. Oysa Spinoza bu çözümlemeyi hiç gerekli görmez; Descartes gibi önce kendi varlığımızı bulup bunun içinde Tanrı kavramını aramaz; doğrudan doğruya Tanrı idesini mutlak, değişmez bir çıkış-noktası diye *baştan* kabul ederek, buradan hemen sistemini kurmaya girişir. Spinoza'nın kullandığı yönteme matematik yöntem değil de, *geometrik yöntem* demek daha doğru olur. Spinoza, öteden beri rationel tanıtlamanın ideali sayılan *Eukleides* geometrisini örnek olarak almış, sistemine dıştan bu sentetik-demonstratif bilimin formunu vermeye çalışmıştır. Nitekim ana-yapıtı olan "Ethica"nın adı şöyledir: "Ethica, ordine geometrica demonstrata" ("Geometrik yönteme göre kanıtlanmış olan ahlak"). Gerçekten de yapıtı açtığımızda bir geometri kitabı karşısında bulunduğumuzu sanırız: İlkönce "tanımlar" (definitiones) verilir, sonra "axi-

om'lar", bunun ardından "önermeler" (propositiones) ile bunların kanıtlanmaları, en sonunda da "notlar" (scholie) gelir. En derin metafizik sorular bu katı kalıplar içinde işlenmiştir; bundan dolayı yapıtın ağır bir havası var. Bir yandan Spinoza'nın düşüncelerini içine sıkıştırdığı bu form, onun canlı mistik duygusuna pek uygun değil; Tanrı özlemiyle yüklü bir gönül, burada kendini kupkuru bir şekilde dile getirmektedir. Ama öbür yandan "Ethica", Spinoza'nın düşünüşünün karakterini tam olarak da göstermektedir. Bu düşünüş, derin bir mistisizm ile çok aydınlık bir rationalismin eşine pek az rastlanır bir bağdaşmasıdır ve "Ethica" da bu bağdaşmanın canlı örneğidir.

Spinoza'nın geometrik yöntemi yalnız öğretisine dış formunu vermekle kalmamış, öğretinin *içine* de işleyerek, dünya görüşünün karakterini de belirlemiştir. Bu *dünya görüşünde* Tanrı'nın tek tek nesneler karşısındaki durumu, geometride uzayın tek tek şekiller karşısındaki durumuna benzetilir. Nasıl geometrici uzayla başlayarak bütün geometrik şekilleri, bunların aralarındaki bağlılıkları ve yasaları hep uzaydan türetirse, Spinoza da, bunun gibi, her türlü bilgiyi *Tanrı görüşünden* (intuitio) türetmek ister. Yalnız Tanrı'yı bilmek bakımından değil, onun *"ne olduğu"* bakımından da durum böyledir: Geometrinin şekilleri için uzay ne ise, tek tek nesneler için de Tanrı odur. *Uzay*, geometrik şekillerin varoluşlarının koşuludur; bu şekiller ancak uzay dolayısıyla varolabilirler; çünkü onlar uzayın sınırlamalarından ya da uzayın şu veya bu biçimi almasından başka bir şey değildir. Bunun gibi bütün nesneler de, *Tanrısal tözün* çeşitli şekiller almasından başka bir şey değildirler. Tanrı, bütün varolanların "olabilirliğini" (possibilitas) kendinde bulunduran biricik özdür. Nasıl uzay olmadan geometrik şekiller bir hiç iseler, nesneler de Tanrısız bir hiçtirler. Nasıl geometrik şekiller uzaydan matematik bir zorunlulukla çıkıyorlarsa, tek tek varlıklar da Tanrı'nın özünden *matematik bir zorunlulukla* oluşurlar. Evren bir *zorunlu bağlantılar sistemidir.* İşte Spinoza, Descartes'ın *dualizmini,* maddi töz ile ruhi töz arasındaki aşılmaz ayrılığın güçlüklerini bu anlayışıyla çözecektir. Onun öğretisinde her şeyin biricik kaynağı olan Tanrı *tek töz* olacak, geri kalan her şey – ruh da, cisim de – bu tek ve sonsuz özün birer *görünüş şekli* olacaklardır.

Spinoza felsefesinin kilittaşı olan *töz anlayışını* iyice kavrayabilmek için, dayandığı ana kavramları biraz yakından tanımak gerektir. Spinoza *"töz kavramı"*nı şöyle tanımlar: "Töz *(substantia),* kendi kendisinde varolan, kendi kendisiyle kavranan, yani kavramı başka bir şeyin kavramına bağlı olmayan şeydir". Bu, şu demektir: İlkin, "töz" kendi kendisinin nedenidir; varolması kendi yüzündendir, başka bir şeyden dolayı değildir. Sonra da, töz kavramından daha yukarı olan bir kavram yoktur; bütün öteki kavramlar ancak töz kavramının altına konabilirler (subsumptio). Töz kavramını kurmak için başka bir şeyin kavramına dayanamayız, onu başka bir kavramdan türetemeyiz. Spinoza, bu töz tanımı ile sırf sübjektif olan, yani yalnız düşünce çerçevesinde kalan bir tanımlama yapmadığına, bununla *objektif* bir olguyu da, bir *gerçeği* de formülleđiğine inanmaktadır; başka bir deyişle: Bu tanımın ileri sürdüğünü *karşılayan* bir gerçek de vardır, tözün varolduğu hiç şüphe götürmez. Tözün yine özünden – deduktif olarak – şu sonuçlar çıkar: Töz meyda-

na gelmiş ve yok olacak bir şey değildir; kendisini bölemez, sınırlayamaz ve ancak *tek bir töz* vardır; bizim kendilerine varoluş yüklediğimiz bütün geri kalan şeyler, ya tek tözün "nitelikleri" (attributum) ya da "görünüşlerdir" *(modus)*. Spinoza'da "töz", "Tanrı", "doğa" özdeş kavramlardır, bunlar aynı şeylerdir; dolayısıyla töz için söylenenler Tanrı için de söylenmişlerdir: Bütün varolanlar Tanrıdadırlar; Tanrı olmaksızın bunlar ne varolabilirlerdi, ne de kavranabilirlerdi. Ruh da, cisim de Tanrı'nın ana-niteliklerindendir (attributum); bunlar Tanrı'nın dışında ayrıca birer varlık değildirler; tek tek nesneler ve görünüşlerin (modus) de Tanrı'nın dışında ayrı bir varlıkları yoktur; asıl varlık olarak Tanrı bütün varolanların nedenidir. Yalnız, "Tanrı her şeyin nedenidir" derken, burada "neden" ile "etki"nin ayrı ayrı şeyler olduğu düşünülmemelidir. *Etki* yalnız "neden"in özünü açması, kendisini *gerçekleştirmesidir;* Tanrı'nın yapıtı kendisinden ayrı bir şey değildir, Tanrı kendi kendisinin nedeni (causa sui) olduğu gibi varolanların da nedenidir. O, *içkin* (immanent) bir nedendir, aşkın (transcendent) bir neden değildir; nesnelerin *içindedir,* dışında değildir. Tanrı ile görünüşleri (modus'ları) arasında ancak şöyle bir ayrım vardır: Tanrı "yaratan doğa" *(natura naturans)*'dır, görünüşler ise "yaratılmış doğa" *(naturata)*'dırlar.

Töz (Tanrı ya da doğa) birtakım niteliklerle (attributum) görünür. Spinoza *attributum*'u "tözün özünü kuran (essentiae constituens) diye düşüncenin kavradığı şey" olarak tanımlar. Tanrı'nın, doğanın, (tözün) *sonsuz* nitelikleri (attributum) vardır; biz insanlar bunlardan yalnız *ikisini,* madde ile ruhu bilebiliriz; Tanrı'nın özü bize bu iki biçimde görünür, bu özü biz, ya madde dünyasında, ya da tinsel (ruhi) olaylarda kendini açığa vurmuş olarak görürüz. Tanrı'nın *bizim bildiğimiz* iki niteliğinden oluşmuş olan bu iki dünyanın her birinin *kendisine göre* bir yapısı, kendisine özgü bir yasalılığı vardır. Bundan dolayı birini ötekinden türetemeyiz; birini ötekine geri götüremeyiz; birini öteki ile anlayamayız. Onları ancak kendi içlerinde anlayabilir, her birinin kendine göre olan bağlantı ve nedenlerini gösterebiliriz. Tinsel dünyayı düşünce (cogitatio) modusu ile, maddi dünyayı ise uzam (extensio) modusu ile açıklayabiliriz. Bunların birinden ötekine bir atlama olamaz; onlar *aynı* bir tözün, aynı bir bağlantının *iki ayrı yönüdürler.*

Spinoza Tanrı'yı biricik töz ve bütün fenomenlerin içinde bulunan "neden" yapmakla, "Tanrı" ile "Evren" arasındaki başkalığı kaldırmış oluyordu: Tanrı ile evren aynı şeylerdir; Tanrı, kendi yapıtı olan evrenin içindedir, onun kendisidir; evren, Tanrısal özün kendisini geliştirmesidir. Madde ile ruhu aynı bir varlığın iki görünüş biçimi olarak anlamakla da, Spinoza Descartes'ın töz dualizmini aşmış oluyordu. Artık ruh ile cisim iki ayrı töz değildir, aynı bir tözün özünde birleşmektedirler. Onun cismin dünyası ile ruhun dünyasını kendi içlerinde anlamak, birini öteki ile açıklamaya kalkmamak düşüncesi de, bir yandan Hobbes'un materializmine öbür yandan da her türlü spiritualizmc karşıdır.

Spinoza felsefesinde töz (substantia) ile ana-nitelikleri (attributum) arasındaki ilgi, geometride uzayın boyutlarına olan ilişkisine benzetilebilir: Nasıl boyutları olmak uzayın önünde bulunan, özü ile ilişikli olan bir nitelik ise,

bunun gibi, attributum'lar da tözün (Tanrı'nın, doğanın) özü ile ilişiklidirler. Attributum'lar tözün bayağı nitelikleri değildirler; öz nitelikleri, ana-nitelikleridir; bunlar tözle birlikte verilmişlerdir. Ancak, nasıl geometrik uzayda üç boyut bağımsız değillerse, nasıl yalnız uzay yapısının bir temel-niteliğini gösteriyorlarsa, attributum'lar da başlıbaşına olan şeyler değildirler, ancak tözün özünün geliştiği *doğrultulardır.* Bundan dolayı attributum'lar tözsüz olamaz ve bilinemezler. Ama tözün de kendisini geliştirebilmesi için attributum'lar gereklidir. Tözün sonsuz attributum'ları arasında insan bilgisine açık olan yalnız iki tanesinin, "düşünce" (cogitatio) ile "yer kaplama"nın (extensio) (ya da ruh ile maddenin) arasında, Spinoza'ya göre de, doğrudan doğruya bir *bağlantı* yoktur. Ruhun içinde olupbitenler, ancak bu dünyanın *kendi* koşullarına bağlıdır ve bu koşullar içinde anlaşılabilir. Madde için de böyledir. Bundan dolayı birini ötekine bağlayamayız; birini öteki ile açıklayamayız; bunlardan her biri için ayrı açıklama ilkeleri kullanmalıdır.

Töz ile öz-nitelikler arasındaki ilişki, aynı şekilde *attributum*'lar ile *modus*'lar arasında da vardır. Tanrı'nın (tözün) sonsuz özünü belli bir biçimde açığa çıkaran her attributum, sayısız "değişmeleri" (modification), "modus'ları" (görünüşleri, fenomenleri) ile varolur. Modus'lar (ayrı ayrı görünüşler, nesneler), tözün attributumlar çerçevesindeki *çeşitli halleridir.* Spinoza modusu "tözün bir belirlenimi (determinatio)" ya da "başka bir şeyde varolan, bu başka şey dolayısıyla kavranabilen" diye tanımlar. Bir şeyin varoluşunun nedeni bir başka şeydedir, bu başka şeyin varolması da yine başka bir şey yüzündendir; bu, böyle sonsuzluğa kadar gider, ayrı ayrı nesnelerin birbirine bağlanmaları en sonunda töze (Tanrı'ya) ulaşır. Bundan dolayı tözün bir etkisi olan modus (tek tek görünüşler, nesneler), sonunda ancak töz ile anlaşılabilir. Ayrı ayrı fenomenler (modus'lar) dıştan birbirlerine ne kadar bağlı olurlarsa olsunlar, hepsi de tek, sonsuz tözün sadece belirlenimleridir, tözün kendisini şu ya da bu biçimde göstermiş olmasıdır. Buna göre "yaratıcı doğa" (natura naturans), "yaratılmış doğanın" (natura naturata) her noktasında etkindir.

Occasionalistler de Tanrı'yı bu evrende biricik *etkin neden* (causa efficiens) diye anlamışlardı. Geri kalan bütün nedenler Tanrı'nın etkinliği – özünü geliştirmesi, düşündüklerini gerçekleştirmesi – için birer "vesileden" başka bir şey değildirler. Gerçi Spinoza'ya göre de asıl neden Tanrı'dır, ama onunla occasionalistler arasında yine de temelli bir ayrılık var: Geulincx ile Malebranche'ta Tanrı "*yaradan*"dır, Spinoza'ya göre ise varolanların *genel özüdür.* Birincilere göre Tanrı evreni *istenci* ile yaratmıştır, oysa Spinoza'ya göre evren Tanrı'nın özünden zorunlu bir *sonuç* olarak çıkmıştır. Tanrı evreni yaratmamıştır, evrenin kendisidir; o, nesnelerde, bunların genel özü olarak bulunur, nesneler de onun gerçekliğinin birer görünüşü, birer modusudurlar. Spinoza'nın Nicolaus Cusanus ile Giordano Bruno'dan alıp kullandığı "natura naturans" ve "natura naturata" deyimlerini bu anlamda anlamalıdır. Tanrı, doğanın genel özü olarak "natura naturans", kendilerinde bu özün çeşitli görünüşler kazandığı nesnelerin tümü olarak da "natura naturata"dır. Bir de, Spinoza'nın öğretisinde "neden" ile "etki" aynı şey olduklarından, "yaratıcı" "yarattığın-

dan" başka bir şey olmadığından, "yaratıcı doğa" derken buradaki "yaratıcı kuvvet" yapıtının dışında bulunan bir şey diye düşünülmemelidir; o, yapıtının kendisindedir, *içindedir.* İşte modus'lar Tanrısal özün bu anlamda birer görünüşüdürler; bu öz *bunlarda* ve *bunlarla* vardır.

Spinoza modus'ları *sonsuz* ve *sonlu* diye ikiye ayırır. Sonsuz modus'lar Tanrı'nın öncesiz-sonrasız özünden doğrudan doğruya çıkarlar; sonlular ise meydana gelmeleri için bir başka modus'u gerektirirler. Sayısız olan sonlu modus'lar da hep birbirlerini gerektirdiklerinden, sonsuz modus'lar, içlerinde sonlu modus'ların ortaya çıktıkları sonsuz birer bağlantıdırlar. *Uzam attributumu*'nda (madde dünyasında) sonlu modus'lar, uzay içindeki sayısız fenomenlerdir; sonsuz modus ise durgunluk ile harekettir. Maddenin bütün değişiklikleri içinde, durgunluk ile hareket arasında değişmeden kalan bir oran vardır (Descartes'ın "hareket miktarının değişmezliği" yasası). *Düşünce attributum*'undaki (ruhun dünyasında) sonlu modus'lar, psişik olaylardır; sonsuz modus ise "sonsuz düşünce" (intellectus infinitus)dir. "Sonsuz düşünce" de bütün ruhi fenomenlerin değişmesi içinde hep aynı kalır. Tanrısal özün nesnelerde sonlu modus'lar olarak görünmesi karşısında bir de "evrenin bütünü", "evrenin düzeni" vardır. Bu *"evren düzeni"* de, içinde sonlu modus'ların (fenomenlerin) yer aldığı sonsuz bir bağlantı, yani sonsuz bir modus'tur.

Tek tek nesneler (modus'lar) Tanrı'nın özünden (tözden) *zorunlulukla* türerler, *matematik bir sonuç* gibi çıkarlar (consequi). Nasıl üçgenin tanımından "üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olduğu" sonucu çıkıyorsa, nesneler de Tanrısal özden böyle bir sonuç (consequentia) olarak çıkarlar. Modus'un töze ilgisi, bir matematik sonuç ilintisidir. Evrenin Tanrısal özden türeyişini mantık-matematik kategorileriyle kavrayan Spinoza'nın bu anlayışında, geometrik yöntemin nasıl bir *dünya görüşüne* çevrildiğini de görüyoruz. Geometrik yöntem, onun felsefesinin yalnız dış biçimini değil, içini de, düşünüş ve görüşünü de belirlemiştir. Ancak, matematikteki "sonuç çıkarma" zaman içinde geçen bir şey olmayıp *zamansız* bir bağlanmadır. "Üçgenin açıları toplamının iki dik açıya eşit olması", şu ya da bu zamanda meydana gelip de bir zaman sonra değişecek olan bir ilinti değildir; bu, hep böyle idi ve hep böyle kalacaktır; bu, zaman dışı, yani öncesiz-sonrasız olan bir bağlılıktır. İşte Spinoza "nesneler tözden zorunlu olarak çıkarlar" derken, böyle zamansız bir türeyişi (consequi) göz önünde bulundurmaktadır. Bundan dolayı, Spinoza'ya göre, oluşu zaman içinde görüp kavramak, bulanık ve gerçeğe *uygun olmayan* bilgiye vardırır. Açık, seçik ve upuygun (adaequat) bir bilgi olan ve olması gereken felsefe, gerçeği zamansız olarak görmelidir; Spinoza'nın deyişiyle: *"öncesiz-sonrasız bir bakımdan"* (subspecie aeterni) kavramalıdır.

Spinoza'nın bu görüşünde Tanrı'nın etkinliği *canlı* bir yaratma olamıyor. Giordano Bruno ya da occasionalistlerde olduğu gibi, her şeyin nedeni olan Tanrı, canlı bir varlık değil, yalnız *lojik-matematik bir sebeptir,* evren de böyle bir sebepten meydana gelmiş olan bir sonuçtur. Bu öğretide reel bir ilgi olan neden etki bağlantısı, lojik bir ilgi olan sebep-sonuç bağlantısı ile bir tutulmaktadır. Bunun içindir ki, sonucun sebepten çıkması aynı zamanda bütün

reel oluşların şemasını da vermektedir. Bundan dolayı Spinoza'nın bir öncesiz-sonrasız matematik-lojik bağlantılar sistemi olan evreni cansız, donmuş, bir düzen gibi görünür. Boş uzay gibi bir şey olan bu matematik şema içinde sayısız oluşların nasıl meydana geldiğini anlamak epey güç oluyor.

Spinoza "modus'un tözün zorunlu, matematik bir sonucu olduğu" görüşünü, nesnelerin kendi aralarındaki ilgilere de uygular. Her nesne başka bir nesnenin, her olay başka bir olayın *zorunlu* bir sonucudur. Böylece bütün nesneler sonsuz bir *bağlantı* içinde yer alırlar; bu bağlantı kesintisizdir, aralıksızdır. Bundan dolayı evren içinde *rastlantı* olamaz; ancak gerçek nedeni *tanımamak*, bilmemek bize rastlantıyı düşündürür. Her bir attributum içindeki olaylar bir *"nedenler zinciri"* ile birbirlerine bağlıdırlar. Her attributum çerçevesinde olup bitenleri, onun kendi öz bağlantısı bakımından anlamalıdır. Bu anlayışı Spinoza'yı madde dünyasında (sonsuz modus'u – genel yasası – hareketiyle durgunluk olan uzam attributum'unda) tamamıyla *mekanist* olan bir *doğa görüşüne* vardırmıştır: Bütün maddi fenomenler, ancak maddi olan nedenlerle açıklanmalıdır; cisimler birbirlerinden özleri bakımından değil, yalnız hareket ile durgunluk bakımından ayrılırlar, hareket yasaları, doğa ile aklın öncesiz-sonrasız yasalarıdır. Gerek bu mekanist görüşü, gerekse "her attributum kendi içinde kavranabilir", anlayışı, Spinoza'yı madde dünyasında her türlü *teleolojik* açıklamayı kendiliğinden redde götürmüştür. Madde dünyasındaki olaylar yine maddi olan nedenlerle açıklanabilir; bu dünyaya "erek" (finis) kavramını karıştırmak yanlıştır; çünkü "erek" düşünce attributum' unun bir kavramıdır. Madde dünyasındaki olayların akışı, maddi nedenlerin matematik zorunluluğuna bağlıdır; bundan dolayı, maddi doğada ne rastlantı, ne erek, ne de mucize olabilir.

Spinoza'ya göre, *düşünce attributumu* (ruh) içindeki olaylar da oluşlarında sıkı bir zorunluluğa bağlıdırlar. *Ruhta* olupbitenler de matematik bir zorunlulukla birbirinden çıkarlar; burada da hiçbir olay – bir tasarım ya da istençli bir karar – yoktur ki, kendisinden önceki bir olay tarafından belirlenmemiş olsun. Bu düşüncesi de Spinoza'yı, doğal olarak, *istenç özgürlüğünü* tamamıyla redde götürmüştür. İstenç özgürlüğünü onun gibi hiçbir kimsenin böylesine sert ve kesin biçimiyle reddetmemiş olduğu söylenebilir. Spinoza "özgürlük" denilen şeyi bir kuruntu sayar. Bu kuruntuya eylemlerimizin gerçek nedenlerini bilmememiz yüzünden kapılırız. Havaya fırlatılmış olan bir taş düşünebilseydi, kendi özgür istenciyle yere düşmekte olduğunu sanırdı. Ayrıca, kararlarımız pek çok da hatırlamalarımıza bağlıdır; hatırlama da kendisine öyle pek kesin olarak egemen olabildiğimiz bir şey değil. Gerçek özgürlük, Spinoza'ya göre, kendi doğamızın *zorunluluğuna* ayak uydurmaktır. Burada da Spinoza felsefesinin sarsılmaz lojik niteliği ile karşı karşıyayız: Sistemi taşıyan ana-düşünce burada da tutarlı olarak sonuna kadar düşünülüyor.

Beden ile ruhun ilgileri sorunu, Descartes felsefesinin geriye bıraktığı bir güçlüktü. Descartes'ın kendisi beden ile ruhu yapı ve işleyiş bakımından birbirinden büsbütün ayrı olan iki töz diye ayırmış, bunların arasındaki bağlantıyı bir "birlikte işleme", bir "karşılıklı etki" olarak anlamıştı. Hatta beyindeki "kozalaksı bezi" iki ayrı yönden gelen etkilerin ayarlandığı merkez diye gös-

termiştir. Descartes'ın bu açıklaması, daha önce birbirinden kesin olarak koparılıp ayrılmış olan bu iki tözü birbirine yeniden bağlamak için inandırıcı bir çözüm değildi. Descartes'tan sonra bu sorunun güçlüğünü kendilerine başlıca bir kaygı edinen occasionalistler (Geulincx ile Malebranche) güçlüğü yenmek için işin içine Tanrı'yı karıştırmışlardı. Onlara göre beden ile ruhun birbirleriyle doğrudan doğruya bir bağlantıları yoktur, bunlar kendi başlarına aralarında bir bağlantı kuramazlar; onları birbirine bağlayıp birlikte işlemelerini sağlayan Tanrı'nın aracılığıdır. Ancak, böyle demekle occasionalistler de sorunu çözmüş olmuyorlardı. Ruh ile bedeni böylesine birbirinden ayırınca, işin içine Tanrı da karışsa, bunların işbirliği etmelerini anlamak güçtür. Descartes'ınkinden de, occasionalistlerinkinden de başka olan "töz öğretisi" ile Spinoza bu sorunu kolaylıkla çözer. Descartes'ın başlıbaşına birer töz saydığı ruh ile cisim onun felsefesinde töz olmaktan çıkıp tek, sonsuz tözün (Tanrı'nın) birer öz-niteliği (attributum) olmuşlardı. Ama her attributum da, içindeki modus'larla kendi içine kapalı bir bağlantı idi; onun içindir ki uzamın bir modusu düşüncenin bir modusuna – ya da tersine – bağlanamazdı. Ancak, birbirine kapalı birer sistem gibi olan attributumlar sonunda Tanrısal tözde *birleşiyorlardı.* Her attributum – ruh olsun, madde olsun – kendi modus'ları sistemiyle, Tanrı'nın özünden zorunlulukla çıkmıştı. Tanrı'nın özü de her şeyde *aynı* kalıp aynı olduğuna göre attributum'lardaki modus'ların sistemi birbirlerine *paralel olacaklardır;* başka bir deyişle: Bir attributum'daki *her bir* modus'a öteki attributum'daki bir modus paraleldir. Attributum'lardan birindeki modus'ların oluşuna öteki attributum'daki modus'ların oluşu da paraleldir; Spinoza'nın deyişiyle: "Gerçek dünyanın (nesnelerin) düzeniyle ideal dünyanın (idelerin) düzeni birdirler". Ruh ile bedenin görünürde birbirleri üzerinde etkileri var: çünkü bunlar zorunlu olan oluşlarında birbirlerini her an karşılarlar, her an birbirlerine paralel bulunurlar. Bu paralelizm yüzünden maddi dünyadaki her fenomen, ruhta kendisini karşılayan bir temsilci bulur. Bir içgüdüyü duyduğumuzda, ya da bir karar verdiğimizde madde dünyasında hareket ve durgunluk yasalarına göre bir şeyler olur. Yalnız, bu arada olanlar, hep aynı bir tözde olupbiten aynı şeylerdir – Ama başka başka attributumlar açısından, yani çeşitli bakımlardan görülmektedirler. Aralarında – Descartes'ta olduğu gibi – karşılıklı bir etki değil de, yalnız bir *paralelizm* olan insanın fizik yönüyle psişik yönü, Spinoza'ya göre, gidişleri bakımından birbirlerine tamamıyla uygundurlar; birincisinin yetkin ya da eksik olması, ötekisini de yetkin ya da eksik yapar; fizik organizma sağlam ve güçlü ise ruhi hayat da buna uygun bir nitelik kazanır vb... Spinoza'nın bu düşüncesini bir materializm diye anlayanlar olmuştur. Ancak, Spinoza'nın öğretisinde insanın her iki yönünün de Tanrı'nın özünden zorunlulukla çıktığı düşünülürse, bu materializm şüphesinin pek yerinde olmadığı anlaşılır.

Spinoza'nın *psikolojisinde duygu hayatını* incelemesi pek tanınmıştır. İstenç ve ahlak görüşünü Spinoza duygu öğretisi üzerine kuracaktır. Descartes da psikolojisinde başlıca duygulanımlar (affection) üzerinde durmuştu ve bütün duygu hayatına temel olan ana-duygulanımları aramıştı. Spinoza da aynı şeyi yapar, o da temel-öğeleri arar ve bunu *"kendimizi koruma"* (ya da "varlı-

ğımızı koruyup sürdürme") isteğinde bulur. Ona göre, kendi varlığımızı koruma ile ilerletme isteği, duygusu *bütün* varlığımıza egemen olan bir zemberektir. Bu istek fizik organizmada kendini kör, bilinçsiz bir korunma isteği olarak gösterir; ruhi hayatımızda ise kendimizi korumak için bilinçli bir istenç halini alır. Kendimizi koruma duygusuna aykırı olan her şeyden kaçar, bunu destekleyen her şeyi elde etmek isteriz; bir şeyin *iyi* ya da *kötü* olduğuna da buna göre hüküm veririz. Buna göre Spinoza için bir şey *kendiliğinden* kötü ya da iyi olmaktan çıkıyor: Biz bir şeyden bu şey kötüdür diye tiksinmeyiz; tersine, bu şeyden tiksindiğimiz için ona kötü deriz. Birtakım şeyleri de, bu şeyler iyidir diye elde etmek istemeyiz, bu şeyleri elde etmek istediğimiz için onlara iyi deriz. "İyi" ile "kötü" görece (relatif) olan belirlenimlerdir: Kendimizi koruma duygusuna uygun olan iyidir, bu duyguya aykırı olan kötüdür. *Haz* ve *acı* duygularımız da bu kendimizi koruma isteğinden, varlığımızın bu temel duygusundan doğarlar: Varlığımızı koruyup ilerlememize yarayandan sevinç duyarız, buna engel olan şeylerden üzüntü duyarız. Spinoza bu *naturalist* temel üzerinde insanın duygu hayatını bütün çıplaklığıyla sonuna kadar geliştirir; bu arada kutsal sayılan birtakım duyguları da bu ölçü ile çözümlemeden hiç çekinmez.

İnsanın ruhi hayatı üzerindeki bu naturalist-mekanist görüşünü Spinoza, *ahlak* ve *devlet* anlayışına da olduğu gibi aktarmıştır. Bu anlayışta "iyi" ve "kötü" kavramları – ahlakın bu iki ana kavramı – tamamıyla *psikolojik* niteliktedirler: "İyi" insanın elde etmek istediği, "*kötü*" kaçındığı şeydir. İyi ve kötü kavramları gibi "hak" kavramını da Spinoza "kendimizi koruma" isteğinden türetir. Ona göre *bencilliğimizi* tam olarak geliştirmek bizim için en doğal bir haktır. Bir kimsenin ne kadar gücü varsa, o kadar da hakkı vardır. İnsanın hak alanı, kendisini koruma ve ilerletme çabasını geliştirdiği alandır. Ancak, kendimizi koruma isteği, her şeyden önce, varlığımızın, gücümüzün ve haklarımızın *güven* altında bulundurulmasını gerektirir. Bu güvenliğe de devlet halinde (status civilis) yaşamakla varılabilir. Yoksa, bencilliklerini geliştirmek uğrunda herkes birbiriyle savaş halinde bulunurdu ki, bu da kendimizi koruma isteğimizi gerektiği gibi gerçekleştiremezdi. Bunu görmeleri, insanları bir sözleşme (contractus) ile devleti (toplumu) kurmaya götürmüştür. Devlet yüzünden de her bir kimsenin varlığı ve ilerlemesi güven altına alınmış olur.

Bütün varlığı sıkı bir determinizme bağlayan Spinoza felsefesi, insanın ruhi hayatını da, sosyal hayatını da sıkı bir *mekanik zorunluluk* bağlantısı içine yerleştirir. Bu mekanik zorunluluk her türlü erek (telos) düşüncesiyle uzlaşamayacağı için, Spinoza'ya göre ahlakta soyut ölçüler, idealler koymanın, toplum için utopialar ileri sürmenin yeri yoktur. Burada yapılacak şey, değer yargıları vermek değil, *gerçeği* tanımaktır. İnsanın dünyasını da Spinoza, tıpkı matematikçinin şekillerin dünyasını bildiği gibi kavramak ister. İnsanın dünyası da her türlü tutkudan uzaklaşılarak, her türlü önyargıdan sıyrılarak "sanki çizgiler, yüzeyler, cisimler inceleniyormuş gibi" incelenecektir; burada da karmaşık bir dokunun yalın öğelerden nasıl oluştuğu açıklanacaktır. Ahlakın ve topluluk hayatının fenomenlerinden Spinoza "ne nefret eder, ne de onlarla alay eder, onları *kavramak ister*". Böyle bir tutumla bu fenomenlere yönelin-

ce, ahlak ile sosyal hayatın *mekaniğinin* temelinde kendimizi koruma isteğinin (appetitus), bu çabanın bulunduğu görülür. Bütün duyguların kaynağı buradadır: kendimizi korumamıza yarayan her şey bizde bir haz duygusu, yaramayan her şey de bir acı duygusu uyandırır. "İyi" ile "kötü"nün de kökleri bu çabadadır. Bunlar gibi devlet de bu temelden mekanik bir zorunlulukla doğmuştur: İnsanlar tek başına kalınca birbirlerine düşüyorlar, dolayısıyla kendilerini koruyup ilerletmeyi istemeleri tehlike altına giriyor; bunu görüp kavramaları, onları bir toplum içinde birleşmeye, aralarında sözleşerek devletin düzen ve yasası ile varlıklarını güven altına almaya götürmüştür.

Buna göre, Spinoza için devlet (toplum) *yapma* bir kurumdur; insanın kendi esenliğini sağlamak için kurmuş olduğu büyük bir *makine* gibidir. İmdi bir devlet şeklinin değerini gösteren ölçü, bu şeklin devletin *ereğine uygun* olup olmamasıdır. Buraya kadar *Hobbes* ile birlikte olan Spinoza, devletin şekli konusunda ondan ayrılır. Hobbes'a göre devletin ereğine en uygun şekil mutlakiyetçi devlet (absolutizm)tir. Herkesin birbirinin kurdu olduğu "doğal hal"e (status naturalis) ancak bir otoriteye kayıtsız olarak bağlanmakla, bireylerin kendi hak ve güçlerini mutlak bir erke devretmeleriyle son verilebilir. Spinoza ise mutlakiyetçi (absolutist) hükümet şeklini doğru bulmaz. Ona göre bu şekil devletin kavramına aykırıdır; çünkü mutlakiyetlerde bütün erk tek bir kişinin ya da bir grubun elinde toplanır, bu da bireylerin haklarını, dolayısıyla *güçlerini de* ortadan kaldırır. Oysa hakla güç birbirine bağlıdırlar; bir insanın gücünün sınırları, hakkının da sınırlarıdır. Bu yüzden absolutist devlet, devlet içinde birleşmenin ereğine aykırı bir durum yaratır. Devletin kuruluş ereğine uygun olan *ödevi*, ancak, bireylerin hak ve güçlerinin alanlarını, bunların birbirinin huzurunu bozmayacak bir şekilde sınırlayıp ayarlamaktır. Bunu da, Spinoza'ya göre, en iyi *demokrat* bir yönetim şekli sağlayabilir. Spinoza'nın bu anlayışında, içinde yaşadığı Hollanda demokrasisinin, bu demokrasiden edindiği olumlu görgülerin büyük yeri var. Ancak, yine aynı demokrasinin soysuzlaşması, Spinoza'yı sonraları, "en iyilerin" bilgi ve görgülerine dayanan *aristokrat* bir cumhuriyetin belki de en iyi bir devlet şekli olabileceği düşüncesine vardırmıştır.

17. Yüzyılda *özgürlük* ve *hoşgörürlük* (tolerance) ideleri için savaşanlar arasında Spinoza'nın büyük bir yeri vardır: Ona göre gerçek devletin ereği, ölçüsüz bir egoizmin insanlar arasında yaratacağı bir genel savaş durumuna son vermek, barışı sağlamaktır. Ancak, bu barış bir *kölelik*, bir *barbarlık* olmamalı, devlet insanı hayvan ve makine yapmamalı, onu bu aşağılık duruma indirmemelidir; tersine, insanın hem bedenini, hem de ruhunu geliştirmesine en elverişli olan özgür bir ortam hazırlamalıdır. Devletin gücü, ancak bireylerin özgür istençlerinden, devlete özgür olarak katılmalarından, devleti özgür olarak onamalarından doğar. Devlet içinde yer almakla insan haklarından vazgeçmiş değildir, yalnız bu hakların güven altına alınmasını ve gelişmelerini sağlamıştır. Onun için, devlet düşünme, konuşma, yazma özgürlüğünü baskı altında bulundurursa, ereğine aykırı davranmış olur. Bu arada Spinoza *din* özgürlüğünü de şiddetle savunur. Yayımlandığında tepki uyandıran "Tractatus theologica-politicus" ("Teolojik-politik inceleme") adlı yapıtının konusu

budur. Burada Spinoza şunu göstermek ister: Dinin ne devletle, ne de bilimle bir ilgisi vardır. Devlet, ereği bakımından, insanın manevi hayatının da tam bir özgürlükle gelişmesini sağlamak zorundadır. Devlet, ancak dış eyleme karışabilir, gönüllülere karışamaz. Din, pratik niteliği dolayısıyla, bilimden de başka bir şeydir; bilim "doğru"yu arar, din ise bir gönül işidir. Spinoza'nın devlet öğretisinin *liberal* bir niteliği olduğu görülüyor. Gerçekten de Spinoza yeniçağın ilk liberal devlet filozoflarından biridir.

Spinoza'nın *ahlak* öğretisi de, sistemin bu en son ve en olgun yemişi de (ana-yapıtına "Ethica" adını verir) köklerini "doğal gerçek"te arar ve bu gerçekten ahlak dünyasının da nasıl zorunlulukla oluştuğunu göstermek ister. Burada ilkin *"erdem"* kavramıyla "kendimizi koruma isteği" arasında bir bağlantı kurulur. Kendimizi korumayı istememizin asıl özü, kendimizi güçlendirmeye, başka bir deyişle: elden geldiğince kendimizi *yetkinleştirmeye* çalışmaktır. Erdem de bu çabanın *gerçekleşmesinden* başka bir şey değildir. Burada erdem ile "güçlü olmak", "yetkin olmak" aynı şey olmuşlardır. Çünkü, Spinoza'ya göre, ahlak yasası da *doğa yasasına* aykırı olamaz, onunla aynı şeydir. Doğa yasası gereği, beden gelişmek, serpilmek ister; bedende olduğu gibi ruhta da bu istek, bu eğilim var. Yalnız, bedenin gelişmesi, güçlü-kuvvetli olması demektir; ruhun gelişmesi ise, *düşünce* bakımından yetkin olması demektir. Erdemli bir ruh, yetkin olan, yani en açık ve en seçik tasarımları olan ruhtur. Descartes gibi Spinoza için de erdemli olmayı sağlayan, *açık ve seçik bilgilerdir.* Ancak, Descartes'tan ayrılarak, Spinoza bu çeşit bir bilgiden doğan erdemin insanı *maddi bakımdan* da güçlü yaptığını düşünür. Bu anlayışı onun "attributum'ların paralelliği" öğretisinden çıkan bir sonuçtur. Erdemli bir kimse, bilgisi olduğu için güçlü olmuş bir kimsedir. Başka bir deyişle: Bir insanın erdemli olması demek, onun bir modus olarak iki attributum'da da – hem ruhta, hem de maddede – aynı yetkinliğe ulaşması demektir. Yalnız, Spinoza "madde bakımından güçlü olmak" derken, bilgiden doğan ve insanı güçlü yapan reel etkilerin *tümünü* göz önünde bulundurmaktadır. Bu anlayışta *Bacon*'ın "bilgi egemen olmaktır" düşüncesi gizlidir.

Descartes gibi, erdeme aklın bilgisi ile, açık ve seçik olan tasarımlarla varılacağını düşünen Spinoza, yine Descartes gibi, *etkin* (aktif) olma ile erdemli olma arasında yakın bir ilgi bulur. Ruh ne kadar az edilgin (passif), ne kadar çok etkin olursa, o kadar yetkin, dolayısıyla o kadar erdemli olur. Tutkular (passiones) ruhun bulanık ve karışık olan edilgin halleridir; tutkularda beden de edilgindir, çünkü kendi dışındaki etkenlerin etkisi altındadır. Onun için tutkular, "yetkinsizlik, erdemsizlik, güçsüzlük" halleridir. Buna karşılık açık ve seçik düşünce, ruhun tam bir etkinlik halidir. Bu çeşit düşüncelerde ruh *kendi kendini belirlemekte*, hiçbir yabancı etki altında bulunmamaktadır. Teorik etkinlik ruh için bir sevinç ve *mutluluk* halidir de; çünkü "kendimizi koruma ve olgunlaştırmamızın" en yüksek formudur bu. *Özgür* olmamız ya da olmamamız, ruhumuzun etkin ve edilgin olmasıyla ilgilidir. Spinoza'ya göre *ahlaki özgürlük* kavramı, nedensel zorunlulukla çelişik değildir, bu zorunluluğun en yüksek bir gerçekleşmesidir. *Özgürlük*, sonlu bir modusun eylemlerinde yalnız kendi öz *belirlenimine* (determinatio) uyması demektir. Özgür ol-

mayış ise, bu modusun öteki sonlu varlıkların (modusların) etkilerine bağlı kalması demektir. Özgürlük, kendimizi kendimizin belirlemesinden başka bir şey değildir. Özgür bir ruh, kararlarını akıllı düşüncesinden çıkarır. Tutku durumunda insan köledir, düşünme durumunda özgürdür. Gerçek bilgiden başka bir şey olmayan erdem, hem kuvvet hem de özgürlüktür. Buna göre ahlakın ödevi *düşünce ile tutkuları yenmedir*. Bir tutku da, onu bilmek ve kavramakla yenilebilir. Ahlaki hayat, aklın tutkulara karşı bir savaşıdır ve amacı da, insanı özgür olmayıştan özgür oluşa yükseltmektir.

İnsanı güçlü yapan, dolayısıyla erdemli kılan, özgürlüğe ulaştıran bu gerçek bilgi nedir? Bu bilgi Spinoza'ya göre, *Tanrı'yı bilmek* ve her şeyin onun özünden zorunlu olarak türemiş olduğunu tanımaktır. Tanrı bilgisi, bilginin, dolayısıyla da erdemin doruğudur. Bu bilgi ile bu erdem, insanı tutkuların köleliğinden kurtarıp özgürlüğe ulaştırır; böylece onu içinde yaşadığı sonlu dünyanın eksikliğinden kurtararak onun sonsuz Tanrı'nın yetkinliğine katılmasını sağlar. Bundan dolayı, erdeme tam olarak erişmiş kimse Tanrı'yı bilmekten başka bir şey isteyemez; onun düşüncesinin olduğu gibi, istemesinin de biricik konusu Tanrı olur. Tanrı'yı bilmek, *Tanrı'yı sevmekle* aynı şeydir. Tek bir Tanrı'nın olduğunu, bütün geri kalanların ancak Tanrı'nın gelip -geçici görünüşleri olduğunu kavramış olan bir kimse, gelip-geçici şeylere karşı artık bir istek duymaz; yalnız manevi bir sevgi ile Tanrı'yı kavramaya çalışır. Tanrı sevgisi ve bu sevgiden duyulan mutluluk, Tanrı'nın kendisi gibi sonsuzdur; gelip-geçici şeylerden duyulan sevinç ve mutluluk ise, bu şeylerin kendisi gibi sonludur. Tanrı bilgisiyle birleşen, bununla aynı şey olan Tanrı sevgisi (*amor Dei intellectualis)* en yüksek değerdir. Ancak, bizim kendi içimizde taşıyıp geliştirdiğimiz de, Tanrı'nın kendisinden başka bir şey değildir. Bu yüzden, bizim Tanrı'ya duyduğumuz sevgi, Tanrı'nın kendi kendisine duyduğu bir sevgidir. Her şeyde olduğu gibi, bizim bilgiyle birleşmiş sevgimiz de, Tanrı'nın sonsuz sonlu oluşmalar içinden geçerek kendisine sonsuz bir dönüşüdür.

Spinoza'nın sistemi "Tanrı düşüncesi" ile başlamıştı. Bütün sistem, doğrudan doğruya olan bir görü (intuitio) ile kendimizde kavradığımız "Tanrı kavramı"ndan türetilmişti. Tanrı'yı özleyip arayan bu sistemin son sözü de "*amor Dei intellectualis*" (Tanrı'ya karşı duyulan intellektuel sevgi) oluyor. Bu bilgiye dayanan sevgi bizi "sonsuz varlığa" yükseltmekle, tam bir özgürlüğe, tam bir yetkinliğe de eriştirir.

Leibniz

Spinoza'nın felsefesi düşünce tarihinin görüp tanıdığı kendi içinde en tutarlı bir sistemdir. Bu sistemde bütün varlık sert ve sıkı bir determinizme bağlanmıştır. Maddi dünyaya da, manevi dünyaya da tek bir yasa egemendir; maddi olaylar gibi duygular da ahlaki eylemler de bu tek yasanın hükmü altındadırlar. Burada sayısız varlıkların çokluğu tek bir kaynaktan (sonsuz tözden) atak deduction'larla türetilmiştir. Bu sistemin evren tablosunda her şey, öncesiz -sonrasız bir düzen içinde zorunlu olarak olmuştur.

17. Yüzyılın bir başka düşünüründe, *Leibniz*'te Spinoza'nınkinden büsbütün başka olan bir tutum ile karşılaşacağız. Spinoza'nın sisteminin sıkı soyut birliğine karşılık Leibniz'te canlı, *renkli bir çoklukla* dolu bir öğreti bulacağız. Leibniz'in düşüncesinin en belirmiş özelliği, *çokyanlı* oluşudur. Leibniz düşünce tarihinin yetiştirmiş olduğu en yaratıcı, en evrensel düşünürlerden biridir. Bilgisi bakımından zenginlikte, çeşitli alanlardaki yaratıcılıkta onu aşmış olan bir başkası hemen hemen gösterilemez. Leibniz yalnız bir filozof değil, aynı zamanda matematikçi, doğa bilgini, tarihçi, filolog, hukukçu ve teologdur da. Bu bilgi kollarının kimisinde yenilikler getirmiş, kimisinin de ilerlemesi için yorulmadan çalışmıştır. Onda – Aydınlanma için tipik olan – "kültürün sonsuz bir ilerleme içinde bulunduğu" inancı var. Bu inancını gerçekleştirmek yolunda bilgi ve araştırmanın ilerlemesini sağlamak için bütün ömrü boyunca didinmiştir: Kendisi çeşitli bilgi kollarında çalışmış, devrin ileri gelen bilginleriyle ilişkilere geçmiş, akademiler kurmuş, bilimin gelişmesi için birçok planlar hazırlamıştır. Bu yönü ile Leibniz, Descartes ile Spinoza'ya hiç benzemez. Bu sonuncular yalnız teorik olgunlaşmayı göz önünde bulundurmuşlar, bunun için de hep yalnızlığı aramışlardır. Leibniz ise yalnız teoride kalmayan, *pratiğe* de yönelen bir insandır; bilgiyi *hayat* için, hayatın emrinde kullanmak ister, siyasi planları vardır. Kilisenin reformu için girişimlerde bulunur. Leibniz'in hem teorideki, hem pratikteki bu çokyanlılığı, bir *uzlaşma,* bir uyumlaştırma çabası ile hep elele gitmiştir: Leibniz mezhepler arasındaki ayrılıkları uzlaştırmak ister, bir akademiler birliği kurarak bütün bilimsel çalışmayı tek bir örgüt içinde toplayıp uyumlaştırmaya çalışır; dil ayrılıklarını ortadan kaldıracak evrensel bir dil kurmaya uğraşır; bilimsel görüş ile din duygusunu barıştırmayı dener. Felsefede de kendisine kadar gelmiş olan öğretilerin doğru yönlerini birleştiren, bunların karşıtlıklarını gideren bir sisteme varmayı göz önünde bulundurur, çünkü ona göre, her felsefe sisteminin haklı olan bir yönü vardır. Leibniz'in sisteminde matematik-mekanist doğa görüşü ile Descartes ve Spinoza'nın reddetmiş oldukları organik (teleolojik) doğa görüşü yanyana bulunacaklardır; fizikçinin düşünüşü tarihi düşünüş ile tamamlanacaktır; universalizm ile individualizm birleştirilecektir; burada tek tek varlıklar, Spinoza'daki gibi, sadece sonsuz tözün soluk görünüşleri olmaktan çıkıp, başlıbaşlarına birer değer, başlıbaşlarına birer dünya olacaklardır.

Yalnız bir filozof değil, yaratıcı bir *bilim adamı* da olan Leibniz, Newton ile birlikte differential ve integral hesabını bulup geliştiren yeniçağın dâhi matematikçilerinden biridir. Gerçi Leibniz'in felsefesi de, önce Descartes'ta sonra en tipik biçimiyle Spinoza'da gördüğümüz, 17. yüzyılın *konstrüktif* düşüncesi içinde yer alır; Leibniz için de *felsefe,* bilginin tümünü kapsayan, evrenin rationel yasalılığını rationel bilgide dile getiren bir metafizikti. Ancak, bu metafizik Leibniz'te *bilimsel araştırmadan* önce gelen, bu araştırmadan büsbütün ayrı olan bir düşünme olmayıp, bilimsel araştırma ile sıkı *işbirliği* yaparak gelişen bir "varsayım" (hypothesis)dir. Böyle anlaşılan bir felsefe, bilimin sonuçlarını bir bütün halinde toplamayı, bunların temellerini anlamayı sağlar. Ama Leibniz'in felsefesi, her şeyden önce, mantık ve matematik ile içten bir bağlantı halindedir.

Leibniz bir de yeniçağ *Alman felsefesinin* bir büyük düşünürüdür, bu felsefenin babasıdır. Leibniz'ten sonraki alman felsefesi, çeşitli çizgileriyle dönüp dolaşıp ona bağlanır. Ortaçağ ile yeniçağın sınırları üzerinde yetişmiş olan Nicolaus Cusanus ile Alman Humanizmini bir yana bırakacak olursak Alman düşüncesi yeniçağın ilk yüzyıllarında Leibniz'e kadar büyük bir başarı gösterememiştir. Bunun nedenini de, her şeyden önce, Protestanlığın yaratmış olduğu kargaşalıkta, yeni mezhebin yol açtığı çok uzun süren (Otuz Yıl Savaşları) huzursuzlukta aramak gerektir. Bu karışıklığın ağırlık merkezi olan Almanya, Renaissance'ın ortaya koyduğu yeni kültür değerlerini uzun zaman benimseyememiştir. Daha doğrusu Renaissance Almanya'ya daha çok *dini* olan bir kültür akımı getirmiştir. Din kavgaları bu ülkede düşünce hayatını başlıca din konusu üzerinde toplamıştır. Bu yüzden Almanya Kepler'den sonra büyük bir bilim adamı yetiştirememiş, felsefede de tamamıyla dışarıya bağlı kalmıştır. Bu arada Almanya'da yalnızca Bacon'ın, Descartes'ın ve Spinoza'nın izinde yürüyenleri buluruz. İşte Alman düşüncesinin tekyanlı olarak dine yönelişine, ortaçağ anlayışı içinde kapanıp kalmasına son veren, bu düşünceyi donmuşluğundan, darlığından, kurtarıp onu yeniçağın büyük başarılarına ayak uydurtan, ona yeniçağ kültürünü yaratıcı olarak benimseten Leibniz olmuştur.

Gottfried Wilhelm Leibniz, Otuz Yıl Savaşlarına son veren Westfalia Barışından iki yıl önce, 1646 yılında Almanya'nın Leipzig şehrinde doğdu. Babası bu şehrin üniversitesinde hukuk profesörü. Leibniz çok erken gelişiyor. Kendi anlattığına göre, daha 15 yaşında iken eski ve yeni felsefenin başlıca yapıtlarını okumuş; Platon'un Aristoteles'in, Descartes ile Hobbes'un sistemlerini yakından tanımış; Skolastiği de çok iyi kavramış. Önce Leipzig, sonra Jena Üniversitesinde felsefe ve hukuk okudu. Altdorf Üniversitesine "Felsefe ile hukukun ilgileri" konusunda bir tezle hukuk doktoru olup öğrenimi bitirdikten sonra bu üniversiteye öğretim üyesi olarak girmesi kendisine önerildi, ama Leibniz kabul etmedi. Bundan sonra da hiçbir zaman üniversitede çalışmadı, yönetim, diplomasi ve hukuk işlerinde pratik olarak çalıştı ve bu arada, felsefe üzerine olduğu kadar, bu işlerle ilgili konular üzerinde de birçok yazılar yazdı. Leibniz bir süre Nürnberg'de kaldıktan sonra Mainz Seçici Prensinin (Kurfürst) hizmetine girdi. Onun burada siyaset ve yazarlık bakımından etkinliği çok geniş oldu. Bu çalışmalarında hep göz önünde bulundurduğu, XIV. Louis'nin Almanya'yı parçalamak için uğraşmalarının yarattığı büyük tehlikeye dikkati çekmek ve bunu önleyecek yolları hazırlamaktır. Almanya'nın din bakımından bölünmüş olmasının dış tehlikeyi savmada nasıl büyük bir engel olduğunu görmekte ve düşman karşısında birleşmenin gerekli olduğunu yorulmak bilmeden anlatmaya, duyurmaya çalışmaktadır. Fransa'nın dikkatini Almanya üzerinden çekmek için, XIV. Louis'ye Mısır'ı almasını önermeye bile kalkışır. Biraz da bu planını gerçekleştirmek için geldiği Paris'te gerçi istediği olmadı, Krala planını sunamadı, ama o zamanki Avrupa'nın kültür merkezi gibi olan Paris'in üzerindeki etkisi çok büyük oldu. Burada devrin ileri gelen bilginleriyle, bu arada Arnauld, Malebranche, matematikçi ve fizikçi Huygens ile tanıştı. Bir aralık bir görevle gittiği Londra da uf-

kunu genişletmesine yeni bir vesile oldu; orada Royal Society'nin (Bilimler Akademisi) üyeleriyle yakın ilişkiler kurarak, onlara kendisinin yapmış olduğu bir hesap makinesini de gösterdi. Leibniz, Paris'te uzun zaman kalmayı çok istemiştir. Fransız Akademisine üye olmaya çalışmış, olamayınca Hannover Dükünün önerdiği görevi kabul etmek zorunda kalmıştır. Almanya'ya dönerken Lahey'de Spinoza'yı ziyaret etti. Hannover'e Dükün saray danışmanı ve kütüphanecisi olarak gelen Leibniz bu şehirde ömrünün sonuna kadar (40 yıl) kalacaktır. Bu 40 yıl içinde gerek pratik, gerek teorik bakımdan büyük bir etkinlik gösterdi: Devrin sözü geçer prensleriyle olan yakınlıklarından yararlanarak onlara bilimsel çalışmaları desteklettirmiş, Berlin Bilimler Akademisini kurmuş, Rus Çarı Büyük Petro'yu Petersburg'da bir akademi kurmaya isteklendirmiş, akademiler arasında bir birlik kurmaya uğraşmıştır. Hannover devletinin para sistemini, madenciliğini, ipekçiliğini düzeltmek için planlar hazırlamıştır. Katolik ve Protestan Kiliseleri arasında, Protestanlığın kolları arasında bir uzlaşmaya aracılık etmiştir. Bir yandan da teorik çalışmalarını bırakmamış, irili-ufaklı birçok yazı yazmıştır. Pek çoğu yarıda kalan bir yığın plan ve girişilmiş işler içinde geçen bu hayat 1716 yılında sona erdi.

Yapıtları: Leibniz'in kimisi bitmemiş irili-ufaklı bir yığın yazısı var. Bunların hemen hepsini bir *vesile* ile yazmıştır. Yapıtlarının meydana gelişinde, bir sistem bakımından yazmak değil de, pratik vesileler ağır basmıştır. Felsefe konusundaki başlıca yapıtları şunlardır: *"Theodicée"* – Büyük yapıtları arasında tek bitmiş ve Leibniz yaşarken yayımlanmış olanı. Geri kalan büyük yapıtları hep ölümünden sonra yayımlanmıştır – *"Principes de la nature et de la grâce* ("Doğanın ve İnayetin İlkeleri"); *Monadologie"; "Discours de métaphysique"* ("Metafizik Üzerine Konuşma); *"Nouveaux essais sur l'entendement humain"* ("İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler") – Felsefi yapıtlarının en önemlisi olan bu yazı, Locke'a karşı bir polemiktir ve ölümünden 50 yıl sonra (1765) yayımlanmıştır. Adlarından da görüleceği gibi, Leibniz yapıtlarını Fransızca yazmıştır. Almanca, ancak kendisinden sonraki kuşakta felsefede kullanılmaya başlanacaktır.

Leibniz *yöntem* anlayışında, 17. yüzyıl felsefesi için başlıca bir sorun olan bu konuda Descartes'ın ve okulunun yolunda yürür. O da *matematiğin* yöntemini felsefeye aktarmak, felsefede kullanmak ister. Ona göre, yalnız matematikçiler ileri sürdüklerini tanıtlayabilecek durumdadırlar. Sayılarla olduğu gibi, *kavramlar* ile de *hesap* edebilmelidir. Bir hesap yanlışını bulduğumuz gibi bir düşünce yanlışını da açık ve güvenilir biçimde bulup gösterebilirsek; felsefedeki ayrılıkların ve çekişmelerin ortadan kalkacağını umabiliriz. Felsefenin kavramlarıyla hesap edebilmenin, yani matematikte olduğu gibi bu kavramları birtakım *işaretlerle,* simgelerle gösterip bunların aralarındaki bağlantıları birtakım *işlemlerle* meydana çıkarmanın bir iyiliği de olacaktır: Formüller ile yazılmış olan bir felsefi araştırma belli bir ulusal dile bağlı olmaktan kurtulacak, böylelikle *evrensel bir felsefe dili,* bir bilim dili de kurulmuş olacaktır. Felsefe için böyle bir "genel işaretler" dili *("characteristica universalis"),* dünyanın bütün bilim adamlarının bilip kullanabilecekleri bir "akademik dil" (lingua academica) ile bir "felsefi hesap yöntemi" üzerinde Leibniz

çok durmuş, bu işi birkaç kez ele almış, ama düşündüklerini gerçekleştirememiştir – belki de böyle bir genel işaretler dili kurabilmek için, önce bilgimizin tamam olması gerektiğini anlamış olduğundan.

Leibniz'in "matematiğin gerçeği tanımada en elverişli bilgi olduğu" anlayışını, "*Maditationes de cognitione, veritate et ideis*" ("Bilgi, Doğruluk ve İdeler Üzerine Düşünceler") adlı 1684 yılında yayımlanmış olan küçük bir yazısında çok iyi görebiliriz. Burada *bilgi* dört basamağa ayrılır. Bu basamaklar da, Descartes'ın doğru bilginin ölçüsü saydığı "açıklık" ve "seçiklik" kavramlarına göre ayarlanmıştır. Yapıtın ana-düşüncesi şu: Duyu bilgisi tam olmayan bir bilgidir *(cognitio imperfecta);* asıl bilgi akılla edinilmiş olan bilgidir, rationel bilgidir. Bilginin birinci basamağı *duyu bilgisidir;* son öğelerine kadar çözümlenmemiş olan bu bilgi seçik olmayan bilgi çeşididir; onun için buna "karışık bilgi" *(cognitio confusa)* diyebiliriz. Bu duyu bilgisi içinde de iki basamak vardır: Duyu bilgisi ya bulanıktır ya da açıktır. Bir şeyi, onu duyumlarımla yeniden tanıyabilecek gibi kavramamışsam bu şey üzerine olan tasarımım bulanıktır; örneğin bir şeyi karanlıkta görürsem, bu görme bulanık bir duyum, bulanık bir bilgi olur. Buna karşılık, bir şeyi onu bir daha gördüğümde yeniden tanıyabilecek gibi net olarak algılamışsam, bu şey üzerindeki bilgim açık bir bilgidir *(cognitio clara).* Ama, bu da bir duyu bilgisi olduğundan, yine de seçik olmayan bir bilgidir *(cognitio clara confusa).* Demek ki, duyu bilgisi "açık" olabiliyor, ama "seçik" olamıyor. Hayvanlar bu bilgi basamağına kadar çıkabilirler, çünkü hayvan algıladığı bir şeyi sonra yeniden tanıyabilir. Duyu izlenimlerinde birtakım *ayrımlar* ayırt edip bunları belirtmeye ve tanımlamaya girişince, bilginin üçüncü basamağına yükselmiş oluruz. Bu bilgi artık tamdır, çünkü hem "açık" hem de "seçik"tir *(cognitio clara et distincta).* Örneğin bir bitkinin sadece rengini, biçimini, katılığını vb. algılamayıp onda bir de kök, gövde, yaprak, çiçek diye ayırmalar yapınca, bu bitkide birtakım ayrımlar belirlemiş olurum. Bunu yapmakla duyu bilgisinden akıl bilgisine geçerim. İnsan çoğu zaman bu bilgi basamağında kalır: Duyu izlenimlerini çözümler, ayrımları kavrar, bunları elden geldiğince aydınlık olarak tanımlamaya çalışır. Ama asıl bilgiye dördüncü basamakta varırız. Buradaki bilgi "upuygun olan bilgidir" *(cognitio adaequata).* Bir nesneyi kuran her bir öğe "seçik" olarak kavranmışsa, yani çözümleme (analysis) sonuna kadar götürülmüşse, bilgi "upuygun" (adaequatus) olur. Sayı bilgisi böyle bir bilgidir, çünkü sayı kavramları, en son öğelerden başlayıp bunlar arasındaki bağlantıları çok iyi kavrayarak pek aydınlık bir biçimde kurduğumuz kavramlardır. Örneğin $10^3=1000$ kavramı, bu matematik eşitlik, bütün kurucu öğeleri ve bağlantılarıyla bildiğimiz bir kavramdır. Demek ki, bütün bilgilerimizi matematik bir seçiklik derecesinde çözümleyebilseydik, bilgimiz tam ve upuygun olurdu, yani gerçeğe tıpatıp uyardı. Başka bir deyişle: Ancak *evrensel bir matematiğe* varırsak, bilgimiz de tam olur. "Evrensel matematik" demek de, bütün nesneleri, bilgimizin *bütün* konularını kesin matematik önermeler olarak kavrayabilmek demektir. Leibniz'in bilgi ideali olan *mathesis universalis* (evrensel bilim) budur.

Leibniz'in göz önünde bulundurduğu bu "genel yöntem"in iki ödevi ola-

caktır: Bu yöntem bir yandan eldeki bilgileri *tanıtlamaya* yarayacak, öbür yandan da yeni bilgileri *bulmaya* yol açacaktır. Bilim, yalnız şu ya da bu önermenin nasıl tanıtlandığını değil, bir de yeni önermelerin nasıl bulunduğunu göstermelidir. Tanıtlama bakımından bu yöntem, mantık işlemeleriyle önermeleri birbirinden türetecektir. Ancak, bu türetmenin bir sınırı vardır: Öyle birtakım önermeler var ki, bunlar en yüksek, en son önermelerdir; geri kalan bütün önermeler bunlardan türetilir, bunlara dayanarak tanıtlanır; ama bunların kendileri artık tanıtlanamaz. Bu çeşit önermelere Leibniz, *"ilk doğrular"* (primae veritates) ya da *"ilk olanaklar"* (primae possibilitates) der. Bunlara böyle deniyor, çünkü bunlar kendilerinden türetilmiş olan *bütün* önermelerin olabilirliklerinin temelidirler. Leibniz'in bu düşüncesi, Descartes'ın o artık kendisinden hiç şüphe edemeyeceğimiz "son doğruyu", bütün bilgilerimize güvenilir bir kaynak olacak o sağlam noktayı aramasından başka bir şey değildir. Onun da ulaşmak istediği, intuitif nitelikte olan, yani bize kendilerini doğrudan doğruya kesin olarak gösteren temel-doğrulardır. Bunlar temel -doğrulardır, çünkü artık başka bir önermeye geri götürülemezler, doğrulukları başka bir önermeden türetilemez. "İlk doğrular" yalnız eldeki önermelerin doğruluklarını temellendirmeye, tanıtlamaya yaramayacaklar, yeni önermeleri bulmak için çıkış-noktası da olacaklardır. Sözü geçen yöntem bulunursa, yeni doğrulara varmak için onu yalnız ustalıkla kullanmayı bilmek yetişecektir. Burada Leibniz'in istediği, önermeleri birleştirerek, bunlar arasında kombinezonlar kurarak *yeni* önermelere varmanın bir tekniğini, bir sanatını *(ars combinatoria)* geliştirmek, doğruya varmayı mekanikleştirmektir. *Bacon* de böyle bir "bulma sanatı"nı ileri sürmüş ve aramıştı. O da "bulma"yı rastlantılardan kurtararak planlaştırmak, rationel bir tekniğe dayatmak istemişti. Yalnız, Leibniz bu yöntem ideali için birtakım ilkeleri belirtmekten ileri geçememiş, "ilk doğrular"ın neler olduğunu pek açık olarak göstermemiş, "yani doğruları bulma" yöntem veya sanatını da hiç geliştirmemiştir.

Leibniz'in "doğruluk" konusunda düşündükleri, dolayısıyla bilgi anlayışı en olgun anlatımına, ölümünden yarım yüzyıl sonra yayımlanan ve Locke ile bir tartışma olan *"Nouveaux essais sur l'entendement humain"* ("İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler") adlı yapıtında ulaşmıştır. Leibniz'in Locke ile neden tartıştığını anlamak için, önce "doğruluk sorunu"nun o sıralardaki durumunu kısaca belirtelim. "İnsan doğruya – doğru olan, objesine uygun olan yargılara – nasıl ve nereden varıyor?" sorusuna Leibniz'in yaşadığı yıllarda verilmiş iki yanıt vardı. Birinci yanıt *empirizmindir.* Bu çığıra göre, doğru yargılara, yani doğrulara ancak duyu algılarıyla varırız. Bu yüzden bizde doğuştan olan hiçbir bilgi, hiçbir doğruluk yoktur; bütün bilgilerimiz *sonradan* edinilmişlerdir; başlangıçta ruh ancak boş bir levha (tabula rasa), üzerine hiçbir şey yazılmamış olan bir sayfadır; bu sayfa sonra *deney* ile dolar. Empirizmin bu dönemde klasik temsilcisi *John Locke*'tur. *Rationalizmin* olan ikinci yanıta göre, insanda "doğuştan olan doğrular" vardır. Bu çeşit bilgiler, deney ile edinilmiş olanlardan değerce, yani doğruluk değerleri bakımından üstündürler. "Değerce üstündürler" diyoruz, çünkü rationalistler de duyu bilgisinin bir gerçek olduğunu yadsımazlar; yani "bilgi yalnız doğuştandır" demezler; "do-

ğuştan bilgilerin" duyu izlenimleri yüzünden harekete geçtiklerini, geliştiklerini de yadsımazlar. *Descartes* ile *Spinoza* rationalizmin bu sıralardaki klasik temsilcileridir.

İmdi Locke, empirizmini temellendirdiği ana-yapıtı olan "Essay concerning human understanding" ("İnsan Anlığı Üzerine Denemeler") -1690- adlı kitabında "doğuştan düşüncelere" karşı bir tartışma ile işe başlar. İşte Leibniz'in "Nouveaux essais"si ("Yeni denemeler") Locke'un bu eleştirmesine bir yanıttır. Locke için olduğu gibi Leibniz için de, "önce duyulardan geçmemiş olan hiçbir şey anlıkta bulunamaz". Ancak, Leibniz Locke ile buraya kadar anlaştığı bu formüle küçük, ama pek önemli olan bir şey ekler: *"Anlığın kendisinden başka"* (nisi ipse intellectus). Bu da şu demek: Duyu izlenimlerinden bir bilgi, bir doğru meydana gelecekse, anlığın (intellectus) varlığı gerekir. "Anlık nedir, neyi sağlar?" Leibniz'e göre birtakım kavramlar baştan beri – *deneyden önce* – anlıkta bulunmaktadırlar; örneğin geometrinin kavramları. Çünkü duyular bize hiçbir zaman tam bir daireyi veremezler; bunun gibi sayılar da duyulardan edinilemez; bunlar anlık için doğuştan olan kavramlardır. Doğuştan bilgiler arasında her şeyden önce "Tanrı düşüncesi" var. Bu kavramlar ilkin ruhumuzun derinliklerinde saklıdırlar, sanki uykudadırlar, zamanla uyandırılıp yukarıya çıkarılırlar. Leibniz bu anlayışı ile "doğuştan bilgiler" kavramına yeni bir anlam kazandırmıştır. Locke'un eleştirmesi doğrudur; elbette yeni doğan bir çocuk, örneğin geometrinin kavramlarını bilmez; ama bunlar onun ruhunda gizlidirler; günün birinde şu ya da bu vesileyle gelişebilirler. Leibniz'te – onun Skolastikten alıp yeniden canlandırdığı – *a priori* deyimi bu anlamı kazanacaktır.

Ruhumuzun derinliklerinde yalnız kavramlar, düşünceler değil birtakım *ilkeler* ile *doğrular* da saklıdır. Bunların arasında özellikle *mantığın ana-ilkeleri* vardır. "Özdeşlik ilkesi" (principium identitatis) bunlardandır; yine bunların arasında bulunan "çelişmezlik ilkesi" (principium contradictionis) daha önemlidir. Bu ilkeye göre mantık bakımından – tanımı ile – çelişik olan bir bilgi doğru olamaz. Örneğin bütün matematik bu ilkeye dayanır; çünkü matematikte birtakım tanımlardan, aksiyomlardan kalkılır, bunlara aykırı olanlar ayıklana ayıklana bir sonuca varılır; matematik bilgilerin doğru olması bu yüzdendir; örneğin "2 ile bölünemeyen bir çift sayı" aramaya kalkışmak çelişik bir şey olur, çünkü "çift sayı, 2 ile bölünebilen bir sayıdır" diye tanımlanmıştır. Leibniz'in verdiği iki metafizik örnek: 1. "Yalın bir töz bölünme ile ortadan kaldırılmaz; ruh da yalın bir tözdür; dolayısıyla ruh ölümsüzdür". Bunun karşıtını ileri sürmek bir çelişme, dolayısıyla da yanılma olur. 2. Tanrı "en gerçek varlık" diye tanımlanır; bundan dolayı Tanrı'nın varolması zorunludur; bunun karşıtı bir çelişme, olurdu: Tanrı varolmasaydı "gerçekliğinden" bir şey eksilirdi, o zaman da "en gerçek varlık" olmazdı.

Leibniz bu çeşit doğrulara, anlığın doğrudan doğruya kendisinden devşirdiği doğru'lara *"öncesiz-sonrasız doğrular"* (vérités éternelles) adını verir. Bunlar, karşıtları bir çelişmeye götürecek olan doğrulardır. Bundan dolayı çelişmezlik ilkesine dayanan bu doğrulara Leibniz "zorunlu olan doğrular" da der. Bunlar *salt akıldan* çıkarlar (vérités de raison); başka türlü olabilecekleri

düşünülemez; düşünmeye kalkarsak çelişmeye düşeriz. Kökleri akılda olan bu doğrulara karşılık, *deneyden* gelen *"olgunun doğruları"* (vérités de fait) vardır. "Aklın doğruları" zorunlu idiler, "olgunun doğruları" ise *rastlantılıdırlar, olanaklıdırlar,* bunların başka türlü de olabilecekleri düşünülebilirdi, dile getirdikleri olgular da başka türlü olabilirlerdi. "Olgunun doğruları" duyularla ya da gelenekle edinilirler: örneğin "bugün hava güzel", "Batı Roma İmparatorluğu 476 yılında sona ermiştir." Deneyden edindiğimiz, başka türlü de olabileceklerini düşünebildiğimiz bu çeşitli doğruların neden böyle olduklarını söyleyemeyiz, onları oldukları gibi kabul etme ile yetiniriz. "Olgunun doğruları", Leibniz'in düşüncenin bir temel-ilkesi olarak çelişmezlik ilkesinin yanına koyduğu "yeter sebep ilkesi"ne (principium rationis sufficientis) dayanırlar. Oysa "aklın doğruları"nın dayanağı "çelişmezlik ilkesi" idi.

Matematik yöntemi ideal bilen Leibniz, *deneyi,* örneğin bir Spinoza gibi büsbütün değersiz bulmaz. Bilimlerle sıkı ilgisi, ona deney bilgisinin de kendine göre bir değeri olduğunu kavratmıştır. Nitekim ona göre, yalnız "aklın doğruları" değil, deney olguları da intuitif bir kesinlik taşırlar, yani bu olguların kesinlikleri de, başka bir şeyden türetilmiş olmalarından değil, doğrudan doğruya kendilerinden gelir, onun için deney olguları "ilk doğrular" arasında yer alırlar. Akıl bilgisi ile deney bilgisinin kendilerine göre değerlerini kavraması, Leibniz'in her felsefe çığrında doğru olan bir yön bulmak istemesinin, onun *uzlaştırıcılığının* bir örneğidir. Onun bu uzlaştırmaya vardığı söylenemez. Ama bu iki çeşit bilgiyi hiç olmazsa yan yana bulundurabilmiştir. Ancak, onda akıl bilgisinin, rationalist yönün daha ağır bastığından şüphe edilemez.

17. Yüzyıl felsefesinin yöntem sorunu yanında başlıca konularından biri olan *töz sorunu,* Leibniz felsefesinin de başlıca sorunlarından biridir. Descartes'tan sonraki felsefede sonlu tözler bağımsızlıklarını gitgide yitirmişlerdi. Geulincx ile Malebranche sonlu tözleri etkin olmaktan çıkarmışlar, etkinliği yalnız sonsuz tözde, Tanrı'da bulmuşlardı. Spinoza ise sonlu tözlere töz bile demez, onları attributum'luğa indirir; onun kımıldamayan bir lojik-matematik bağlantılar sistemi olan varlık tasarımından sonsuz tözü de bir mantık kategorisi gibi bir şey olmuştu. Leibniz'in töz anlayışı, bu gelişmeye tam bir tepki gibidir. Onun felsefesinde tözler tam bir bağımsızlığa eriştikten başka, tam anlamıyla etkin de olacaklardır. Leibniz'e göre töz *etkin kuvvetten* başka bir şey değildir. Descartes felsefesinde öz-niteliği (attributum) yer kaplama olan maddi tözün (cismin) kendiliğinden bir kuvveti yoktu (Occasionalistler ile Spinoza'da da böyle); cismin geliştirdiği kuvvet, yalnız Tanrı'nın başlangıçta maddeye yerleştirmiş olduğu ve miktarda değişmez olan kuvvetin bir kısmı idi. Bu anlayış Descartes'ın doğa öğretisine mekanist bir nitelik kazandırmıştı; bu felsefede "doğa" cansız bir makineden başka bir şey değildi. Oysa Leibniz'e göre *cismin özü kuvvettir;* Descartes'ın cismin öz-niteliği saydığı yer kaplama (extensio) ve matematik olarak belirlenebilen form, bu kuvvetin ancak birer *görünüşüdürler.* Bu düşüncesiyle Leibniz, Aristoteles'in *"entelekheia"* kavramına (nesnenin kendisini görünüşlerinde gerçekleştirmesinin formunu kendisinde taşıması) geri dönmüş oluyordu. Ancak, Leibniz'in "kuvvet"i

maddi olmayan bir kuvvettir. Tözler kuvvettirler, ama maddi olmayan varlıklardır; bundan dolayı yer kaplama tözün öz-niteliği olamaz, olsa olsa etkinliğinin bir sonucu olabilir. Cisim etkiyen bir kuvvettir ve yer kaplaması da bu kuvvetin kendisini göstermesinin bir biçimidir.

Descartes'ın biri sonsuz, ikisi sonlu olan üç tözü vardı; Spinoza yalnız sonsuz tözü bırakarak bir monizme varmıştı. Leibniz ise, tam tersine, tözlerin sayıca *sonsuz bir çokluğu* olduğunu kabul eder. Sonsuz sayıda olan tözlerin her biri bir *individuum*'dur, artık bölünemez olan bir birliktir. Onun için Leibniz tözü *monad* (monade) diye adlandırır. (Grekçe "monas" = "bir olan", "birlik"). Maddi değil de *ruhlu* olan bu "birlikler", monadlar kendi içlerine kapalıdırlar, bu yüzden birbirlerine etkiyemezler. Ancak monadlar arasında bir *bağlantı* da vardır, bu da bir olgudur. Bu bağlantı, Leibniz'e göre, monadın *özünde* saklıdır: Her monad *kendine göre* evrenin bütününü kendisinde taşır; bir monad evrenin bir aynasıdır; bundan dolayı individuum ile universum (birey ile bütün) arasında bir bağlantı kurulur. Her monadın özünde öteki monadların *her biri* temsil edilmektedir; her monadda bütün öteki monadların çokluğu kapsanmıştır; bu yüzden monad, özü bakımından, *çokluk içinde birliktir*. Çokluğun birlik haline gelmesini sağlayan da *tasarımdır.* Tasarım da, her biri kendi içine kapalı olan ayrı ayrı monadların ortaklaşa bir temel-özelliğidir. Monadlar "*tasarımlayan*" kuvvetlerdir ve tasarımlarının konusu da evrendir. Monadlar arasındaki ayrımlar, tasarımları arasındaki ayrılıklardan ileri gelir: Kimi monadlar evreni ötekilerden daha açık ve seçik olarak tasarımlarlar; monadlar aralarında, yalnız tasarımlarının *açık* ve *seçik* olması bakımından sıralanırlar. Bu *sıralama düzeninin* bir ucunda tasarımları açık ve seçik olmayan monadlar, öbür ucunda da açık ve seçik olarak tasarımlanabilen monadlar bulunur. Monadların, bilgi yeteneklerine göre dizildikleri bu sıra, yalnız *duyumlayabilen* monadlar ile başlar ve *salt düşünce* etkinliğinde bulunabilen monadda sona erer. Buna göre: monadlar evreni duyularla karışık ve bulanık olarak ya da akıl ile açık ve seçik olarak tasarımlayabilmeleri bakımından birbirinden ayrılıp buna göre aralarında sıralanıyorlar. Karışık duyu tasarımlarından ileri geçemeyen monadlar *pasif*, seçik düşünce tasarımları olan monadlar ise *aktiftirler.*

Monadların sıradüzeninde (chierarchie) en aşağıda bulunanı, karışık tasarımlı ve pasif olan *maddedir*, en yukarıda bulunanı da *Tanrı*'dır. En yüksek monadın *bütün* tasarımları tam bir açıklık ve seçikliktedir, bundan dolayı Tanrı salt etkinliğin (aktifliğin) kendisidir. En yüksek monad *bir tanedir;* buna karşılık, karışık tasarımların sayısız dereceleri olduğundan, Tanrı'nın altında sıralanan monadların sayısı *sonsuzdur*. Monadların bütün tasarımları aynı açıklık ve seçiklik derecesinde olsaydı, biribirinden ayırt edilemezlerdi, birbirinin tıpatıp aynı olurlardı. Oysa Leibniz için her monad başlıbaşına bir individuum'dur; bu dünyada birbirine tastamam *eşit* olan iki şey yoktur. Burada Leibniz, bellibaşlı ilkelerinden biri olan "*ayırt edilemeyenin özdeşliği*" (Principium identitatis indiscernibilium) ilkesini kullanmaktadır. Onun monad öğretisini atom teorisinden ayıran da bu ilkedir. *Atom teorisinde,* atomlar tamamıyla birbirine eşit olan şeyler diye anlaşılır; atomları birbirinden ayıran

– büyüklükleri, biçimleri yanında – yalnız uzayın bir rastlantı olarak belli bir noktasında bulunmalarıdır; bu da kavramsal bir ayrım olmayıp dış bir belirlenimdir. Oysa birer individuum olan monadların *her birinin* bir başkasında bulunamayacak kendine göre bir özelliği vardır; onun için bu dünyada birbirinin büsbütün aynı olan iki şey yok. Demek ki, monadların sıralanmalarının bir ucunda madde, öbür ucunda da Tanrı bulunmaktadır; ikisinin arasında da sonsuz sayıda ara basamaklar var. Ara basamaklarda akıl ile duyu, açıklık ile seçiklik, etkinlik ile edilginlik sayısız *kombinezonlar* halinde birleşirler. *İnsan* da bu ara basamaklarda yer alır. Monadların sayısız çokluğu, büyük bir bağlantı çerçevesinde bir birlik olur. Bu bağlantı içinde her monadın kendine göre bir yeri, zorunlu olan, bir başkası tarafından alınamayacak olan bir yeri vardır; bir individuum olan her monad evrenin bütününü özel bir biçimde, bütünün içinde aldığı kendi yeri bakımından yansıtır. Evrenin *organik* bir birliği vardır; her varlık bu birlik, bu bütün içinde zorunlu olan bir öğedir.

Temel özellikleri "tasarımlayan kuvvetler" olan monadlar arasındaki bağlantıyı kuran da, onların *tasarım etkinliğidir.* Tasarımları geliştiren, bir tasarımdan ötekine geçirten monadın içindeki "etkinlik isteği"dir, ya da Leibniz'in başka bir deyişiyle "tasarımları geliştirmek için monadda bir *eğilim*" (tendance) olmasıdır. Özlerinde bulunan bu eğilim yüzünden monadlar biteviye tasarımlar geliştirirler; yalnız, bütün monadlar hep *aynı şeyi,* yani *evrenin bütününü* tasarımladıkları için, bu tasarım etkinliğinin sonucu da bütün monadlarda aynı olur, yani evren süreci bütün monadlarda *aynı biçimde* görünür. Tözlerin birbirini *etkilemelerini,* Descartes'tan beri bir problem olan bu soruyu Leibniz bu anlayışın çerçevesi içinde çözmeye çalışır. Ona göre, tözlerin (monadların) birbiri üzerinde doğrudan doğruya bir etkileri olamaz; böyle bir şey "kendi içinde kapalı bir birlik" diye düşünülen monadın kavramına aykırı olurdu; monadlar arasındaki karşılıklı etkiler bu görünüşten başka bir şey değildir; Leibniz'in pek tanınmış bir deyişiyle: *"monadların pencereleri yoktur"*, dolayısıyla birbirinden bir şey alıp veremezler. Her monad kendi içinde yaşar, ama bütün monadlar *aynı şeyi* yaşarlar; işte bundan dolayı hep birbirine etkide bulunuyorlarmış gibi görünürler. Monadlar arasındaki bu bağlılığı Leibniz *"önceden kurulmuş uyum"* (harmonie préétablie) diye adlandırır.

Ruh ile beden arasındaki bağlantıyı da Leibniz bu "önceden kurulmuş uyum" teorisi ile açıklar: Ruhun monadları ile bedenin monadları arasında hiçbir nedensellik (causalité) bağlantısı yoktur; ama ruh *her an* bedende olupbiten aynı şeyleri tasarımladığından bedeni etkiliyor ve bedenden birtakım etkiler alıyormuş gibi *görünür.* Beden ile ruh arasındaki ilişkileri aydınlatmak için Leibniz, Geulincx'de de bulduğumuz birbirine paralel işleyen iki saat örneğini ele alır: Bu iki saat, ya işlemelerinde birbirine karşılıklı olarak bağlıdırlar; ya işlemelerini bir usta boyuna düzenliyordur; ya da daha başlangıçta birbirine paralel olarak kurulmuşlardır ve bundan böyle de hep paralel olarak işleyeceklerdir. Birinci olasılığı *Descartes* ileri sürmüştü: Ruh ile beden karşılıklı etki halindedirler. İkincisi *occasionalistlerin* düşüncesi idi: Ruh ile beden arasındaki bağlantıyı her an kurup düzenleyen Tanrı'dır. Üçüncüsü de

Leibniz'indir: Bu iki saatin baştan beri ayarları birdir; böylece aralarında önceden kurulmuş bir uyum vardır. Tanrı yalnız beden ile ruhu değil, *bütün varlıkları,* sürekli bir uyum içinde bulunacak gibi düzenlemiştir. Bundan dolayı Tanrı ikide-birde evrenin düzenine karışmak zorunda kalmaz.

"Önceden kurulmuş uyum" düşüncesi monadların tasarımlarını sıkı bir *determinizme,* kesin bir zorunluluğa bağlamaktadır, çünkü tasarımların gelişmesi her bir monadda daha önceki tasarımlara zorunlulukla bağlıdır; tasarımların gelişme şemasından bir monadın bile rastlantıyla ya da isteyerek ayrılması, evrendeki uyumu bozardı. Bu anlayışıyla Leibniz, *mekanizm* ile *teleolojiyi,* yani evrenin gidişinin mekanik bir zorunluluğa bağlı olduğunu düşünen görüş ile bu gidişin bir ereğe yönelmiş olduğunu tasarlayan görüşü *uzlaştırmaya* çalışır. Bütün monadlarda olupbitenlerin bir uyum içinde yer almaları Tanrı'nın yaratıcı etkinliğinin bir ürünüdür. Tanrı monadların sistemini bir *ereğe* göre düzenlemiştir; ancak, bu erek, monadların Tanrısal istencin daha başlangıçta koymuş olduğu sıkı bir zorunluluk çerçevesinde gelişmeleriyle gerçekleşebilir. Olayların meydana geliş ve akışlarında mekanik bir zorunluluk vardır, ama evrende olupbitenlerin zorunlu olan bu gidişini Tanrı belli bir ereğe göre düzenlemiştir; evrende kesin bir *mekanizm* hüküm sürer, ama bu mekanizm belli bir *ereği* gerçekleştirmek içindir. Görülüyor ki, mekanizm ile teleoloji, bu iki karşıt görüş, Leibniz'de birbirini karşılıklı olarak gerektiriyorlar. Bu da, birçokları arasında Leibniz'in uzlaştırıcılığının bir başka örneği.

Monadlar evrenin bir andaki durumunun tümünü tasarımlarlar. Ancak, Tanrısal monadı bir yana bırakacak olursak, geri kalan monadlarda bu durumun tasarımı tam bir *bilinç* aydınlığına varmış değildir. Örneğin insan monadı, evren üzerindeki tasarımlarının ancak küçük bir kısmının tam bir bilincine sahiptir. Aşağı monadlarda ise bu bilinç hiç yoktur. Demek ki monadlarda evrenin bir andaki durumunu yansıtan bütün tasarımlar var, ama monadlar bunların *hepsini* bilmiyorlar. Başka bir deyişle: Monadlarda *bilinçli olmayan* bir tasarımlama da var; bu yüzden aşağı monadlar evrenin pasif bir aynası olmaktan ileri gidemezler; kendilerindeki tasarım etkinliğinden haberleri yok. Bir monadda ne kadar çok bulanık ve karışık tasarım bulunursa, onda bilinç de o kadar azdır. Nitekim baştan aşağı bu çeşit tasarımlarla evreni kendisinde yansıtan madde bilinçten yoksundur; maddenin kendisindeki tasarımlar üzerine bir bilinci yoktur. Buna karşılık Tanrı her şeyi bilen en yüksek monaddır; o bütün evrenin her bir andaki durumunu tam bir açıklık ve seçiklikle bilir; bütün tasarımların tam bir bilinci yalnız onda vardır. Monadların bilinci en açık ve seçik derecesinden başlayarak, birçok derecelerden geçtikten sonra, sönükleşe sönükleşe sonsuz bir küçüklüğe kadar düşer. Ama bu sonsuz küçük derecede de bu bilinç bir *gerçek* olmaktan çıkmaz. Bu çeşitten bilinçli olmayan tasarımlara Leibniz "*petites perceptions*" (küçük algılar) der. Bu küçük algıların ne olduğunu anlatmak için kendisinin verdiği bir örnek: Kıyıya vuran dalgaların çıkardığı sesi biz toptan işitiriz. Oysa bu arada *her bir* su tanesinin ayrı bir sesi vardır, bunları da algılayamayız, dalgaların toptan sesi bu sonsuz küçüklükteki seslerden meydana gelmiştir. İşte "küçük algılar" su ta-

nelerinin işitmediğimiz sesleri gibidirler – gündüzün gökteki yıldızları göremediğimiz gibi.

Leibniz'in bu "bilinçli olmayan tasarımlar" teorisi, ruhun alanını birdenbire *genişletmiştir.* Çünkü o zamana kadar – gerek rationalistler gerekse empiristler için – ruh bilinçten ibaretti. Örneğin Descartes'ta ruhun özniteliği bilinçtir (cogitatio); ruhun içindekiler ruhun bildikleridir. Şimdi Leibniz ruhun *bilmediklerini* de ruhun öğeleri arasına katıyor.

Leibniz, öteki felsefe alanlarını olduğu gibi, *doğa öğretisini* de yukarıda anlatılan metafiziğinin temeli üzerinde geliştirmiştir, ona göre *cisim* de bir monaddır, bir *organizmadır.* Bu anlayışı onu cisimler dünyasının asıl gerçeğini harekette (yer değiştirmede) bulan devrinin mekanist doğa felsefesinin görüşü dışına çıkarmıştır. Çünkü cisim monad, yani canlı-ruhlu bir töz olunca yer kaplamaz, içinde cisimlerin hareket ettikleri *uzay* da başlıbaşına bir gerçek olmaktan çıkar. Bu yüzden Leibniz *atom* öğretisini reddeder; çünkü bu öğretide atomların içinde hareket ettikleri boş bir uzayı kabul etmek gerektir. Monad öğretisi "*kütle*" kavramını da olanaksız kılıyordu. Monadlar birbirlerine açılmış pencereleri olmayan kendi içlerine kapalı "birlikler" olunca, bir araya gelip birleşerek kütleler meydana getiremezler. "Kütle" ya da "bileşik cisim" kavramı için Leibniz şöyle bir çıkar yol bulmuştur: Öyle birtakım monadlar vardır ki, bunlar aşağı monad kümelerini (complexe) yüksek bir açıklık ve seçiklik derecesinde tasarımlayabilirler; bu çeşitli monadlar, aşağı monadlar karşısında bir çeşit *merkezi monadlardır;* bu ilgide aşağı monadlar pasif, merkezi monad aktiftir; merkezi monadların daha açık ve seçik olan tasarımları, aşağı monadlardaki bulanık durumları belirler (déterminer); bununla da "merkezi monad", öteki monadları birbirine bağlayan bir töz, *substansiel bir bağ* olmuş olur. Bileşik cisimleri "bir merkez etrafında kurulmuş bir birlik" diye anlamak organizmacı bir görüştür. Nitekim Leibniz için bileşik cisimler hep organizmalardır; bu çeşit cisimlerin hayatı hep "merkezî monad"da toplanır. Bu anlayışta *organik* doğa ile *anorganik* doğa arasındaki ayrılık yalnız bir *derece* ayrılığına indirilmiş oluyordu: Doğadaki *bütün* varlıklar organik niteliktedir; "doğa balıklarla dolu bir havuz gibidir"; anorganik, *cansız* dediğimiz cisim, organizmaların sadece *en aşağı bir basamağıdır.* Aşağı monadların merkezî monadda birleşip "bir arada bulunmaları", bir uzay ilintisi olarak kendini gösterir, bu yüzden cisimler yer kaplayan şeyler diye görünürler. İmdi *uzay* metafizik bir gerçek değil, bir *görünüştür* (fenomen); başlı başına bir gerçek olmayıp, monadların tasarımlarını düzenleyen bir *formdur.* Uzay gibi *zaman* da başlıbaşına bir gerçek değildir; o da monadlardaki tasarımların dizilişinden, bu tasarımların birbiri ardından gelmelerinden meydana gelir. Uzay "bir arada bulunuşun", zaman ise "art arda gelişin" formudur. Uzay içindeki *hareketler* de, esasta, gerçek metafizik ilintilerin sadece bulanık olan birer tasarımıdırlar. Asıl gerçek temel, monadlarda olup-bitenlerdir. Uzay, zaman, hareket, değişme, bütün bunlar görünüşlerdir. Ama hareketlerin temeli yine de monadların içindeki değişikliklere geri gittiğinden, uzay içindeki hareketler de *zorunlu* yasalara bağlıdırlar: Her hareket zorunlu olarak bir başka hareketten çıkar, zorunlu olarak bir başka harekete dönüşür. Doğadaki

bütün *değişmeler* adım adım olur; "doğada sıçramalar yoktur"; doğanın değişme ve yürüyüşünde hiç kopmayan bir süreklilik (continuum) vardır. "*Süreklilik yasası*" (lex continuum), Leibniz için, doğa düzenini ayarlayan başlıca yasalardan biridir. Yalnız, şunu unutmamalıdır: Leibniz'e göre doğa alanındaki *mekanik bağlantı* kendi kendisi için değildir, ancak bir *araçtır;* Tanrı'nın koymuş olduğu bir ereği gerçekleştirmek içindir.

Leibniz'in *psikolojisi* de monad öğretisine dayanır. Bedenin merkezî monadı olan ruh ölümsüzdür, çünkü bir tözdür; töz de, kavramına göre, yok edilemeyen bir şeydir. Her merkezî monad birtakım aşağı monadlarla bağlantılı ve bunları birbirine bağlayan bir töz gibi olduğundan, bir merkezî monad olan ruh bedensiz olamaz. Yüksek monadların bedeni olan aşağı monadlar sürekli bir değişme içindedirler, "süreklilik yasası" burada da geçerliktedir. Hiçbir ruh bir bedenden ötekine atlayamaz. Yalnız insan ruhunda akıl vardır; hayvan ruhu yalnız eskiden yaşamış olduğu şeylerin etkisi altındadır. Açık ve seçik tasarımları olduğu için, ancak insan ruhu ölümden sonra bilinçli olarak devam edebilir. Ama *bütün* monadlar, bir anlamda bütün canlılar *ölümsüzdürler. Ölüm* bir "büzülme"dir (involutio), saklı (latent) bir hayat durumuna geçmedir; doğum ise, tersine, bir "evrim"dir (evolutio), saklı bir hayat durumunun açılıp gelişmesidir, bir tomurcuğun serpilmesi gibi bir süreçtir. İnsan ömrü boyunca kendisinde saklı bulunanları, Tanrı'nun ruhuna *önceden* yerleştirmiş olduklarını yaşar. Bu düşüncesiyle de Leibniz, ölümsüzlüğü yalnız ölümden sonrası (post-existens) için değil, doğumdan öncesi (prae-existens) için de kabul etmektedir.

Leibniz'in *ahlak öğretisi,* Descartes ile Spinoza'nınki gibi *rationalist* niteliktedir. Eğilimlerimizi belirleyen tasarımlardır, bu rationel öğelerdir; dolayısıyla bir eğilimin değeri, onun motifi olan, onu harekete getiren tasarımın değerine göre ölçülür. Bu yüzden, Leibniz için, ahlak bakımından "doğru olan" ile "doğru olmayan"ın ölçüsü (kriterium) *doğru* ve *yanlış tasarımlardır.* İmdi eğilimlerin karanlık, bilinçsiz tasarımlardan doğan karanlık ve bilinçli olmayanları ile kökleri seçik olmayan deney tasarımlarında bulunan duyusal (maddi) olanları ve güdüleri (motifleri) açık ve seçik olan ahlaki istenç vardır. Leibniz'e göre de güdüsüz bir davranış, bir motiften doğmamış bir karar olamaz; bu anlamda bir *özgürlük* de yoktur. Bir monadın tasarımları bulanık ve karışık iseler, o pasif bir durumdadır; bu durumunda o bulanık ve karışık eğilimlerin hükmü altındadır, dolayısıyla özgür değildir, köledir. Buna karşılık, bir monad, açık ve seçik olan tasarımlar geliştirip *aktif* olabiliyorsa, o zaman onu *ahlaki istenç* yönetiyor, o kendi kendisini belirliyor demektir ki, bu da *özgürlük* durumudur. Bütün rationalistler için olduğu gibi, Leibniz için de özgür olma, eylemlerimizde kendimize *aklı* kılavuz yapmak akla uymaktır. Ahlaki istenç açık ve seçik bilgiden doğar; açık ve seçik bilgi istence öteki monadların tasarımlarını kavratır, "önceden kurulmuş uyum" ilkesine göre öteki monadlarla birlikte içinde yer almış olduğu bağlantıyı öğretir. Bu öğrenme ve kavraması ne kadar açık ve seçik ise, monadın *bencilliği* (egoizmi) o kadar azalır, başkalarının iyiliğini isteyip onlara sevgi duyması da o kadar artar. Ahlakın ereği, ruhun açık ve seçik tasarımlarla *aydınlanmasıdır;* ruh ne kadar ay-

dınlanmışsa, öteki ruhların iyiliğini o kadar bir sevgi ile benimser. Bundan dolayı *erdem ile mutluluk* el ele giderler: Erdem bilgeliktir, yetkinliğe erişmektir; bilgice yetkin olmak da başkalarına karşı *sevgiye* ulaştırır.

Leibniz'in *hukuk felsefesi* de bu ahlak anlayışının doğal bir sonucudur. Hukuk insanların yalnız dıştan ilgilerini ayarlayan bir kurallar sistemi değildir; onun *kökleri* ahlaktadır, *ahlaki sevgidedir.* Bu sevgi, insana başka insanların mutluluk gereksinmesini kendi öz gereksinmesi gibi duyurtur; insanda başkalarının malına dokunmak korkusunu geliştirir; toplumun mutluluğunu desteklemeyi, dünya nimetlerini hakka göre dağıtmayı öğretir. Sevgi bütün bunları bir erek olarak ortaya koyar, bilgelik de bu ereğe vardıracak yolları bulur.

Leibniz'in dünya görüşü *din felsefesinde* en son, en derli toplu anlatımına erişmiş, "önceden kurulmuş uyum" sistemi bu konuda en yüksek olgunluğuna varmıştır. Leibniz'e göre *"Tanrı'yı akılla kavramak"* bilginin en yüksek ödevidir. Bundan dolayı o akıl ile insanı, felsefe ile ilahiyatı birbirinden ayırmak isteyenlerle (*Bayle* bunlardan biri) şiddetle savaşır. Burada da Leibniz yine bir uzlaştırıcı rolündedir. O da, bütün devri gibi, *akıl dini* ve *positif din* diye bir ayırma yapar. "Akıl dini", inançları akıl ile temellendirilebilen dindir ya da dinin akıl ile aydınlanabilen kısmıdır; "positif din" ise realitede bulduğumuz dindir, tarihi dinlerdir. Akıl dini "aklın doğruları" arasında yer alır, positif din ise "olgunun doğruları"na girer. Akıl dininin esasları akıldan türetilebilir, örneğin Tanrı'nın varolduğu aklın bir doğrusudur, dolayısıyla zorunludur, karşıtını düşünmek çelişmeye götürür. Buna karşılık, positif-tarihi dinlerin dogmaları yalnız olgunun doğrularıdır, dolayısıyla rastlantılıdır; bunlar akıl ile temellendirilemezler, ancak bir olgu diye kabul edilirler; olgunun öteki doğruları gibi bunlar da akla aykırı değildirler; her positif din tarihe dayanır ve tarihe olduğu gibi ona da inanılır. İmdi akıl dini "aklın doğrularına" positif din "olgunun doğrularına" bağlanınca, onlar buna göre bir *değer* de kazanırlar. Asıl din, Leibniz'e göre, akıl dinidir; positif dinin dogmaları değerce aşağıdırlar, akıl dinine rastlantılı olarak eklenmiş olan şeylerdir; bunun gibi dini törenler de, dinin kült yönü de zorunlu değil, rastlantılıdır. Dinde esas olan *Tanrı sevgisidir.* Monadın açık ve seçik bilgisi nasıl sevgiye götürüyorduysa, en yetkin monadı bilmek de Tanrı sevgisine ulaştırır. Tanrı'yı *bilmek* ile *sevmek* bir arada bulunurlar.

Leibniz "dinin doğrusu" ile "aklın doğrusunun" uzlaşabileceğine inanıyor. Ancak, dinin kendisinde de bu uzlaşmaya pek elverişli olmayan güçlükler var. Her din bir kurtuluş gereksinmesini de karşılar; her din dünyada hüküm süren maddi ve manevi sefaletten kurtarma vaadini de birlikte getirir. Leibniz'in Tanrısı, kendisinde yalnız açık ve seçik tasarımlar bulunan, dolayısıyla bilgelik, etkinlik ve iyiliğin en son olgunluğuna erişmiş olan en yüksek monaddır. Önceki monadların gelişmesi bunların her birine Tanrı'nın daha başlangıçta yerleştirmiş olduğunun bütün çerçevesinde bir açılıp serpilmesinden başka bir şey değildir. İmdi bütün evren için bir merkezi monad, dolayısıyla en güçlü varlık da olan Tanrı ile bu dünyadaki sefalet, *eksiklik,* bozukluk nasıl uzlaştırılabilir? Bu çelişmeyi *Bayle* pek açık bir şekilde dile getirmişti. Leibniz

Bayle'e karşı bir polemik olarak yazdığı "*Theodicée*" adlı yapıtında işte bu problemi çözmeye Tanrı'nın iyiliği, bilgeliği ve gücü ile onun bir yapıtı olan dünyanın eksik, bozuk yapısı arasındaki çelişmeyi gidermeye çalışır (Theodicée=Tanrı'nın haklı olduğunu göstermek demektir). Bu çelişmeyi ortadan kaldırmak için Leibniz önce, budünyadaki kötülüğün, günahın *metafizik bir gerçek* olduğunu reddeder. Yanlış doğrunun eksikliği olduğu gibi, monadlardaki pasiflik de aktifliğin eksikliğinden ileri gelir; günah, bulanık ve karışık tasarımların yarattığı bir tutku durumunun sonucudur. Kötülüğü "*fizik*", "*moral*" ve "*metafizik*" kötülükler diye üçe ayıran Leibniz, gerek fizik kötülüğün gerekse moral kötülüğün köklerini "metafizik kötülük"te bulur. Başka bir deyişle: Fizik ve moral kötülükler, sonlu monadların karışık ve bulanık tasarımları ile bunların yarattığı durumlardan ileri gelir; fizik ve moral kötülükler *metafizik eksikliğin* bir sonucudurlar. Yalnız, bu metafizik eksiklik positif bir şey olmayıp yetkinliğin derece derece eksik olmasıdır. Positif olarak varolan, yalnız yetkinliktir. Ancak, yetkinlik yetkinlik olamazdı, karşıtı, yani eksiklik, yetkin olmayış olmasaydı. Demek ki, yetkinlik yetkin olmayışın olmasına dayanıyor: Acı olmasaydı haz olmazdı, günah olmasaydı sevap da olmazdı; yetkin olmayış yetkin olmanın koşuludur. Tek tek monadlara baktığımızda, diyor Leibniz, bunların hep yetkin olmadıklarını görürüz. Ama her şeyi birbirine bağlayan merkezi monadın, Tanrının yetkinliği karşısında tek tek monadların eksikliği ortadan silinir; tek tek varlıkları ayrı ayrı değil de, *bütünü* göz önünde bulundurursak iyimser oluruz; Tanrı'nın yetkinliğinin benzeri olan evrenin bütünü de yetkindir. Gerçi tek tek monadlar da evrenin birer aynasıdırlar, ama onlar eksiksiz olmayan aynalardır; onların moral bakımından güçsüz olmaları (günah ve suçla yüklü olmaları), fiziki bakımdan acı çekmeleri bu yüzdendir.

Bu problem çerçevesinde bir de şu soru ortaya çıkar: Her şeyi bilen en iyi, en güçlü varlık olan Tanrı, neden acı ve suçları eksikliklerinden ileri gelen monadların dünyasını yaratmıştır? Neden böyle bir Tanrı, içinde günah ile acının bulunmayacağı yetkin bir dünya yaratmamıştır? Leibniz bu sorunu şöyle yanıtlar: Dünyadaki kötülük ile günah gerçi "rastlantılı" olan şeylerdendir, ama büsbütün *başka* olan bir dünya da düşünülebilirdi. Tanrı bu evreni yaratırken, bir sürü *olabilir* dünyaları tasarlamıştır. Onun bu dünyalar arasından bu şimdikini seçip gerçekleştirmesi, onun olabilir dünyalar arasında *en iyisi* olmasındandır. Gerçi bu dünya da yetkin değil, ama ötekilerin daha da az yetkin olduğunu kabul etmek gerektir. Bu da, yetkin olan bir düyanın olamayacağı demektir. Leibniz için "yetkin olmayış" dünya kavramında zorunlu olarak bulunan bir öğedir. İçinde sonlu varlıkların bulunmayacağı bir dünya düşünülemez: sonlu varlıklar ise, sonlu oldukları için, yetkin değildirler. Öyle ise, Tanrı bir dünya yaratacaktıysa – etkinliğini göstermek için yaratması gerekirdi – bunun sonlu varlıklardan kurulması bir zorunluluktu. İşte sonlu varlıkların eksik oluşları, yetkin olmayışları "*metafizik kötülük*"tür. Bu, *zorunlu* olan bir doğrudur, karşıtını düşünmeye olanak yoktur. Moral kötülük ile buna bağlı olan fizik kötülük ise, yalnız Tanrı'nın seçişi ile ilgili olan, *rastlantı* nitelikteki olgunun doğrularındandır. Tanrı'ya bu şimdiki dünyayı seçtiren,

onun *iyiliği* olmuştur, çünkü o olabilir olan bir sürü eksik dünyalar arasında *en az eksik* olanını gerçek kılmıştır. Bundan dolayı dünyanın yetkinliği mutlak olmayıp *relatiftir;* bu dünya iyi bir dünya değil, yalnız olabilir olanlar arasında en iyisidir. İşte Leibniz'in ünlü *iyimserliği* budur.

Tanrı dünyayı yaratırken mutlak olarak *özgür değildi,* sonsuz *bilgeliğinin* olanaklarına bağlı idi. Tanrı iyi bir dünya yaratmak istemiştir, ama bilgeliği ona ancak olabilir olanlardan en iyisini yarattırmıştır, çünkü her dünyanın sonlu ve yetkin olmayan varlıklardan kurulmuş olması bir zorunluluktur. Tanrı'nın *istenci* de "aklın doğrularının", öncesiz-sonrasız olan bu doğruların egemenliği altındadır. Aklın doğrularının zorunlu oluşu yüzünden Tanrı, bütün istemesine rağmen, mutlak şekilde değil de, ancak elden geldiği kadar iyi olan bir dünya yaratabilmiştir. Sonlu varlıkların yetkin olmaları bir *mantık yasasıdır.* Tanrı'nın iyiyi istemesine rağmen dünyanın böyle bozuk ve eksik olması, mantıki bir zorunluluktan doğmuştur. Tanrı'nın *bilgeliği istencinden üstündü;* bu bilgelik Tanrı'nın istencini bir seçme karşısında bırakmış, o da "en iyi dünyayı" seçmiştir.

18. YÜZYIL AYDINLANMA FELSEFESİ

18. YÜZYIL AYDINLANMA FELSEFESİ

GİRİŞ

18. Yüzyıl felsefesine *"Aydınlanma Felsefesi"*, bu felsefenin içinde yer aldığı tarih dönemine *"Aydınlanma Çağı"* adı da verilir. Neden bu felsefeye bu ad veriliyor? Buradaki "aydınlanma" ne demek, kim aydınlatılacak, aydınlatılmak istenen nedir? Burada aydınlanmak isteyen *insanın kendisi,* aydınlatılması istenen şey de, *insan hayatının anlam ve düzenidir.* Bu da tipik bir tarihi fenomendir: insanlık tarihinde bir zaman gelip de hayatın düzenini ayarlamış olan değerler, formlar canlılıklarını yitirince, *yeni bir düzene* kılavuzluk edecek düşünceler aranır. İşte yeniçağın "Aydınlaması" da bu çeşitten bir arama ve bulmadır. Aydınlamayı başlatan soruyu ilk olarak 18. yüzyıl ortaya koymamıştır. Daha ortaçağın çözülmeye başlaması ile, Renaissance ile bu soru ortaya konmuş, aşağı-yukarı 15. yüzyılın ortalarından beri "insanın varlığının anlamı ve bu dünya içindeki yeri" bir problem olmuştur. Ancak, 18. yüzyılda bu sorun en geniş ölçüsü ile ele alınmış, bu soruna verilen yanıtların, bu yanıtlara temel olan düşüncelerin – gerek o zaman, gerekse ondan sonra bugüne kadar – Batı dünyasının kültür yapısı üzerinde çok kesin etkileri olmuştur. Nitekim bu yüzyılın sonlarına doğru patlayan Fransız Devrimi, bir bakımdan, bu düşüncelerin politik-sosyal alana uygulanmasından doğmuştur. Tanzimat'tan beri bizim de geçirdiğimiz değişmeler ile devrimlerde Aydınlanma düşüncelerinin büyük bir payı vardır.

"Aydınlanma nedir?" sorusuna ilk bir yanıt olmak üzere: "Aydınlanma, insanın düşünme ve değerlemede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup *kendi aklı, kendi görgüleri* ile hayatını aydınlatmaya girişmesidir" diyebiliriz. Buna bir de *Kant*'ın klasikleşmiş Aydınlanma tanımını ekleyelim. Kant *"Was ist Aufklaerung? ("Aydınlanma nedir?")* (1784) adlı yapıtında Aydınlanma'yı şöyle tanımlar: "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin-olmayış durumundan kurtulup aklını kendisinin kullanmaya başlamasıdır". Ona göre, insan bu duruma aklın kendisi yüzünden değil, onu kullanmaması yüzünden düşmüştür; çünkü insan şimdiye kadar aklını kendi başına kullanamamış, hep başkalarının kılavuzluğunu aramıştır; imdi "Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!" sözü bundan böyle parola olmalıdır. Aydınlanma'nın bu tanımları, kolayca görüleceği gibi, yalnız 18. yüzyılı değil, ortaçağın kapanmasından bu yana bütün bir dönemi içine alır. Gerçekten de, *Ay-*

rupa'da, insanın hazır bulduğu gelenek şemalarından kopup hayatının düzenini kendi aklı ile bulmaya girişmesi, *Renaissance* ile başlar. 18. Yüzyıl bu gelişmede en yüksek noktadır, bu sürecin en arınmış, *en klasik formuna* ulaşmasıdır. Özellikle 18. yüzyıla "Aydınlanma Çağı" denmesi bundandır. *Geniş anlamıyla* Aydınlanma, ortaçağın kapanması ile, ortaçağın hayat anlayışına karşı *yeni* bir dünya görüşü olarak ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeyi açan Renaissance, *transcendent* olan, yani kökü ve ereği bir *üst-dünyada* bulunan bir hayat düzeninden *immanent* (kökü ve ereği *budünyada* bulunan) bir hayat düzenine geçişin başlangıcıdır. Bu geçişte Renaissance düşüncesi kendini bütün tarihi otoritelerden bağımsız kılmaya, dünya ve hayat üzerindeki görüşlerine yalnız deneyin ve aklın sağladığı doğrularla bir biçim vermeye çalışmış, ortaçağın statik gelenekler şemasını kırıp düşünme ve değerlemede özgürlüğe ulaşmayı bu yolla denemiştir. Ancak Renaissance bu planını tam olarak gerçekleştirememişti, çünkü Renaissance bir geçit çağıdır; geçit üzerinde bulunmak demek de, geride bırakılan ile kendisine varılmak isteneni, ister istemez, bir arada bulundurmak demektir. Onun için, yeni bir dünya görüşünü aramada ilk denemeleri yapan Renaissance düşüncesinin formülleri, doğal olarak, henüz bulanıktır, sallantılıdır; bu düşüncenin henüz bütünlüğü yoktur, parçalıdır. Renaissance, "yeni"yi arama yolunda bir kaynaşma, coşkun bir araştırma çağıdır. 17. *Yüzyılda* bu durum değişmiştir: 17. Yüzyıl bir durulma dönemidir; Renaissance'ın ortaya koyduğu yeni görüş, buluş ve ilkeleri sistemli bir düşünce ile derleyip düzenleyen bir yüzyıldır. 17. Yüzyıl felsefesindeki bu birlik ile bağlantıyı meydana getiren etkenler bu felsefenin *matematik fiziği* kendisine bilgi örneği olarak alması ile *rationalismidir* – bu iki etken de birbiriyle yakından ilgilidirler. Matematik fizik, doğada bulunmayan, salt düşünceden türetilmiş olan birtakım kesin matematik kavramlarla doğanın yapısını kavrayabileceğimizi göstermişti. Demek ki *doğa* ile *akıl* arasında bir uygunluk var; rationel yapılı olan doğayı ratio (akıl) kavrayacak durumdadır. Buna inanan 17. yüzyıl felsefesi, yalnız doğanın değil, felsefenin konularının da – Tanrı'nın da, ruhun da, iyi ile doğrunun da – salt akıl ile bilinebileceğine güvenir. Bu güven 17. yüzyıl felsefesini büyük *konstrüktif-dedüktif sistemler* kurmaya götürmüştür. Konstrüktif-dedüktif sistem de, bir *ana düşünceyi* çıkış-noktası alarak bütün öteki düşünceleri, aralarında sıkı bir bağlantı kuracak biçimde, bu ana düşünceden türetip *kuran* bir sistem demektir. 17. Yüzyıl felsefesinin baş özelliklerinden birisi – tipik örneklerini Descartes ile Spinoza'nın felsefelerinde bulduğumuz bu çeşitten büyük sistemleri olmasıdır.

18. Yüzyıl bir Descartes'ta bir Spinoza'da bulduğumuz bu çeşit metafizik construction'lardan uzaklaşacaktır. Bu yüzyılda, kılı kırk yaran metafizik düşünceyi şüphe ile karşılamayı, ondan bir bıkma ve ayrılmayı bulacağız. Metafizik speculation'larla şiddetle savaşan 18. yüzyıl felsefelerinin başlıcaları, bir *"sağduyu felsefesi"* olarak gelişmişlerdir. 18. Yüzyıl düşüncesinin *bir* karakteristiği bu. Yalnız, bununla, 18. yüzyıl düşüncesinin – bütünü ile – akla güvenini yitirdiği sanılmamalıdır. Tam tersine: bu düşünce *akla inanıp güvenmede* kendisinden önceki yüzyıllardan daha da ileri gider. Yeni doğa bilimi doğanın yapısını doğru olarak kavramakla insana doğa üzerinde *egemen* olmak

yollarını açmıştı; bu da, insan aklının nesneler üzerinde egemen olduğu bilinç ve gururunu getirip yerleştirmişti. Şimdi yapılacak şey, doğa karşısında başarı kazanan aynı aklı *kültür dünyasına* da uygulamak, matematik doğa bilimine paralel olarak *kültür bilimlerini* de kurmak, kültür dünyasını da akılla aydınlatıp ona akılla egemen olmaktır. İşte 18. yüzyıla "Aydınlanma Çağı" adını verdiren bu düşüncedir, bu inançtır; bu yüzyılın bu inancı gerçekleştirmeye, onu kültürün *bütün* alanlarında yürütmeye girişmesidir. Aydınlanma yüzyılının ideali, bilginin ilerlemesine dayanan *intellektüel bir kültürdür.* Aklın aydınlattığı doğrular ile beslenecek olan bu kültür *sonsuz bir ilerlemeye* adaydır. Akla karşı beslediği bu güven yüzünden Aydınlanma düşüncesi geleneklerin köleliğinden kurtulacağına, kaderini kendisi kendi eliyle düzenleyeceğine, insanın özgürlük ve *mutluluğunun* boyuna artacağına inanır; bu güvenle tarihin oluşturduğu bütün kurumları aklın eleştirmesinden geçirir; toplumu, devleti, dini ve eğitimi aklın ilkelerine göre yeni baştan düzenlemeye girişir; nihayet, yolunu aklın gösterdiği bu durmadan gelişip ilerleyen intellektüel kültür temeli üzerinde *insanlığın birleşeceğine* inanır.

17. Yüzyılda felsefe, evrensel bir bilimdi. 18. Yüzyılda ise daha çok bir *kültür felsefesidir,* hem de hayata işlemek, onu aydınlatarak yolunu göstermek isteyen bir kültür felsefesidir. Bu felsefenin construction'lardan uzak durması da bu yüzdendir. *Geniş çevrelere* düşüncelerini benimsetebilmek için Aydınlanma Felsefesi, bilimin kesin anlatım biçimini pek kullanmaz, her türlü yazı şekline başvurur; düşünürleri de, sistemli düşünüp çalışan filozoflar değil, daha çok büyük *yazarlardır:* Locke ve Voltaire gibi. Bunlar yazılarında *ulusal dillerini* kullanmakla, düşüncelerinin geniş çevrelere de yayılmasını sağlamışlardır. Bu düşünceler, dergilerle, toplantılardaki tartışmalarla, ödüllü yarışmalarla, genel kitaplıklarla, felsefe ile sıkı bir işbirliği yapan edebiyatla, bu dönem için karakteristik olan bu fenomenlerle – gerçekten de geniş aydın çevrelere yayılmıştır. Felsefenin geniş çevrelerin eğitim ve yetişmesinde yer alması, felsefe sorunları üzerinde aydınların uzun uzun durması 18. yüzyılın bir başka özelliğidir. 18. Yüzyılın bu durumu, düşünce tarihinde biriciktir denilebilir. Onun için bu yüzyıla, "Aydınlanma" (Aufklaerung, Enlightenment) yanında *"Felsefe yüzyılı"* da (Siècle philosophique) denir.

Ama 18. Yüzyıl Aydınlanmasının ana özelliği, *laik bir dünya görüşünü* kendisine tam bir bilinçle temel yapması, bu laik görüşü hayatın her alanında tutarlı olarak gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Ortaçağın din ve Kilisenin belirlediği kültürünü sona erdirecek akımı Renaissance başlatmıştı; 17. yüzyılın büyük felsefe sistemlerinde bu akım ilk olarak gözle görülür güçlü bir anlatım kazanmıştı. 18. Yüzyılda bu süreç, özellikle kültür bilimleri, hele pratik-politik hayatın şekil alması bakımından, radikal biçimini bularak *en yüksek noktasına* erişecektir. Nitekim 18. yüzyıl, aynı zamanda, her alanda aklın ışığı ile yürümek isteyen bu intellektüalist kültür anlayışının *çözülmeye* yüz tuttuğu, kendisini yıkacak olan karşıt görüşlerin için için gelişmeye başladığı yüzyıldır da. Bu yüzyılda, örneğin *Shaftesbury* akıl inancı karşısına "güzel" karşısında duyulan coşkuyu, güzellik idealini koyacaktır; Rousseau, tekyanlı olarak akla değer vermek karşısında canlı "duygunun" hakkını savunacaktır; bu yüzyıl için

başlıca bir problem olan akıl ve duyu bilgileri konusu araştırılırken boyuna akıldışı etkenlerle karşılaşılacak, "içgüdülerin" insan hayatındaki yeri ve değeri üzerine bir anlayış uyanmaya başlayacaktır – *Hume* ile *Voltaire*'de olduğu gibi. Bunlarla da "Akıl çağı" içinde duygu yönü de gelişmek yoluna girmiş oluyordu. Ama bu gelişmeye rağmen Aydınlanma yüzyılının yönetici idesi *akıl idealidir;* bu ideale aykırı olan görüşler bile hep onun ölçüsü ile değerlendirilir. Akla karşı duyulan bu aşırı inanç, yüzyılın sonlarında *Kant*'ın felsefesiyle çok sarsılacaktır; çünkü Kant "aklın gücünün nereye kadar gidebileceğini, kendisine böylesine güvenilen bu yetinin de *sınırları* olduğunu" gösterecektir. *19. Yüzyılda* ise Aydınlanma'nın hızını büsbütün yitirdiğini görürüz. Bu yüzyılda bir tepki olarak Aydınlanma'nın karşısına çıkan kuvvet de, akıldışı (irrationel) etkenlere yönelmiş olan *romantizmdir.*

Aydınlanma'nın bu "genel karakteristiği"ni bitirirken, felsefe tarihinde böyle bir çığırla yalnız 18. yüzyılda karşılaşılmadığını, buna benzer bir durumu *antikçağda* da, Milattan önceki 5. yüzyılın Yunan düşüncesinde de bulabildiğimizi söyleyelim. *"Grek Aydınlanması"*nın çizgileri de esasta, 18. yüzyılınkine çok benzerler. 1. Orada da, eskiden *din* tarafından belirlenmiş olan bir kültür yapısının, din değerleri canlı etkilerini kaybedince yeni bir kültürün yeni temelini insanın kendisinin *kendi aklı* ile arayıp aydınlatmak istediğini görürüz. Grek Aydınlanması'nın tipik temsilcileri olan *Sofistler* de, tıpkı 18. yüzyıl aydınlanmacıları gibi, eski kültür değerlerini aklın ışığına tutarak keskin, merhametsiz bir eleştirmeden geçirirler. Bunlardan örneğin "Her şeyin ölçüsü insandır" diyen bir *Protagoras* relativisttir – mutlak değerlerin çözüldüğü yerde relativism tipik bir görünüştür. "Bir şey yoktur, olsa da bilemeyiz, bilsek de başkalarına bildiremeyiz" diyen *Gorgias* da bir nihilisttir. – Oysa "eskiden" her şeyin ölçüsü *Tanrılardı,* bu değişmeyen, zamanüstü normlardı. 2. Sofistlerde de düşünce, insana ve *kültür sorununa* yönelmişti. Oysa onlara kadar Yunan düşüncesi başlıca doğa konusu üzerinde durmuştu. 3. Grek Aydınlanması'nda da *metafizikten* bir uzaklaşma var. Sofistler artık, Herakleitos ve Parmenides gibi, "varlık sorununu" ele alıp bunun üzerinde spekülatif olarak düşünmeye kalkmazlar; kendilerine insanı ve insanın oluşturduğu dünyayı konu yaparlar ve bunu da konstrüktif olarak değil, tıpkı 18. yüzyıl aydınlanmacıları gibi, *empirik-genetik* olarak, "gerçeğe" bakarak, bunun oluşunu ("genesis") kavramaya çalışarak incelerler. 4. Grek Aydınlanması'nda da *toplum hayatının* sorunları üzerinde hararetle tartışıldığını görürüz. "Devlet, toplum, din nedir?", "Bunların kökleri nerededir?" "Nasıl bir yapıları olmalıdır?" diye sorulur. Bu sorulara verilen yanıtlar da, gelenekçi görüşlere karşı kökten bir eleştirme olarak ortaya çıkarlar: "Devlet bir sözleşmeden doğmuştur, dolayısıyla ona göre düzenlenmelidir" (Protagoras); "İnsanlar doğadan eşit doğarlar, dolayısıyla özgür ve köle ayrılığı olmamalıdır" (Anti-phon); "Din zeki devlet adamlarının halkı kendilerine itaat ettirmek için uydurdukları bir kurumdur" (Kritias) vb. 5. Grek Aydınlanması da düşüncelerini *geniş çevrelere* yaymayı başlıca bir iş bilir. Sofistler gezici öğretmenlerdir; verdikleri derslerle, yaptıkları konuşmalarla düşüncelerini yaymaya ve benimsetmeye çalışırlar. 6. Bu dönemin *edebiyatı* da Aydınlanma düşünceleri ile kaynaşmıştır – bu tutumun ti-

pik temsilcisi Euripides'tir. Görülüyor ki, Milattan önceki 5. yüzyıl Yunan düşüncesinde de din ve geleneğe karşı bir ayaklanma, bunları radikal bir şekilde eleştirmeden geçirme, yeni hayat düzeninin temelini insanın kendi aklı ile bulmaya çalışması ve bütün bunların popüler bir akım ölçüsünde genişlemesi var. Bunlar da, *her yerde, her zaman* Aydınlanmaya özgü olan belirtilerdir.

Grek Aydınlanması'nın merkezi Atina idi; 18. yüzyıl Aydınlanması ise bütün Avrupa'ya yayılmış olan bir düşünce akımıdır. Önce *İngiltere*'de başlamış, buradan Fransa'ya geçmiştir; burada – bu ülkenin o zamanki sosyal-politik gerçeğine çok aykırı düştüğü için – çok radikal bir nitelik kazanmıştır. Almanya'da da kısmen Fransa yoluyla, kısmen de doğrudan doğruya İngiltere'den gelen bu akım, bu üç büyük Avrupa ülkesinde bunların özelliklerine uygun biçimler almıştır: Aydınlanma İngiltere'de daha çok deneycidir, Fransa'da daha çok rationalisttir, Almanya'da da daha çok mistik-rationalisttir.

TEORİK SORUNLAR

Locke

John Locke, İngiliz Aydınlanması'nı, dolayısıyla da Avrupa'daki Aydınlanmayı başlatan düşünürdür. Hayatı çok büyük kısmıyla 17. yüzyılda geçmesine rağmen (1632-1704), yazılarıyla düşünme özgürlüğünü ve eylemlerimizi akla göre düzenlemek anlayışını *en geniş ölçüde* yayan ilk düşünür olduğundan, Locke 18. yüzyıl Aydınlanmasının gerçek kurucusu sayılır. Onun ömrü boyunca savunduğu ilkeler, klasik Aydınlanmaya özgü olan düşüncelerdir: Birey özgür olmalıdır; akıl hayatın kılavuzu yapılmalıdır; kültürün her alanında – bilimde, dinde, devlet ve eğitimde – gelenek ve otoritenin her türlüsünden kurtulmalıdır. Nitekim onun devlet felsefesi siyasi liberalizmi hazırlamıştır; Hıristiyanlığın akla uygun olduğunu göstermeye çalışan yapıtı "doğal dine" yol açmıştır; eğitim üzerindeki düşünceleri rationel-doğal olan bir eğitim çığrını açmıştır. Bütün bunlar da – siyasi liberalizm, doğal din, rationel eğitim – gelenek şemalarından kurtaran adımlardır. Tipik bir aydınlanmacı olan Locke'un yapıtları da düşünceleri gibi çok açık, çok anlaşılırdırlar; bunlar, bilimsel olmaktan çok *yetiştirici-eğitici* bir nitelik taşırlar (bu, bütün aydınlanmacıların bir özelliği); okuyanı *bilime dayanan* bir hayatgörüşü üzerinde aydınlatmak isterler, bu bakımdan onda belli birtakım kanıları yerleştirmek isterler; her türlü construction'dan kaçınan çözümleyici-betimleciyi bir yöntemle okuyucunun kuruntularını, önyargılarını sarsıp onu olguları sade ve objektif bir şekilde görmeye alıştırmayı göz önünde bulundururlar.

John Locke, 1632 yılında İngiltere'de Bristol yakınlarında Wrington'da doğdu. Babası hukuk bilgini. Yükseköğrenimini yaptığı Oxford Üniversitesi'nde ön planda doğa bilimleri ile tıp okudu. Skolastik felsefeden hoşlanmamakta, buna karşılık Descartes'ın eserlerindeki açıklık ile sağlamlığı, yeni doğa bilimine dayanılmasını beğenmektedir. Bir ara fizikçi ve kimyacı *Robert*

Boyle ile tanışmasının gelişmesi üzerinde büyük etkisi oldu. Öğrenimini bitirdikten sonra hem yazar hem de siyaset adamı olarak çalışan Locke ilkin İngiliz Elçiliği kâtibi olarak Brandenburg Dukalığında bulundu. İngiltere'ye döndüğünde *Earl of Shaftesbury* ile tanışması, bundan sonraki hayatı için çok önemli olacaktır: Locke bu İngiliz soylusunun yanında hekim ve danışman olarak sekiz yıl kalmış, önce oğlunu, sonra da torununu, ünlü filozof Shaftesbury'yi yetiştirmiştir. Burada edindiği görgüleri sonra – o dönemde çok tanınan ve etkisi büyük olan – "Thoughts concerning education" ("Eğitim ile İlgili Düşünceler") adlı yapıtında toplamış, burada ruhu ve vücudu bozmayan, bunları sağlam ve sağlıklı yapan doğal bir eğitimin emellerini göstermiştir. Koruyucusu Shaftesbury başbakan olunca Locke de siyaset hayatına girdi. Shaftesbury düşüp de İngiltere'den ayrılmak zorunda kalınca, o da onun ardından Hollanda'ya gitti. Bir aralık İngiliz hükümeti teslimini istediği için gizlendi. İkinci İngiliz Devrimi başarı kazanınca (1689) İngiltere'ye döndü, burada 1704 yılında öldü.

Başlıca *yapıtları: "An essay concerning human understanding"* ("İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme") – felsefi ana yapıtı; *"Some Thoughts concerning education"* ("Eğitim İle İlgili Bazı Düşünceler"); *"The Reasonableness of Christianity"* ("Hıristiyanlığın Akla Uygun Oluşu") – Bu yapıtta Hıristiyanlığın en uygun, gerçek bir akıl dini, doğal bir din olduğu gösterilmek istenir–; *Two treatises of government"* ("Hükümet Üzerine İki İnceleme"); *"Epistola de tolerantia"* ("Hoşgörürlük Üzerine Mektuplar"). İlki Latince, ötekileri İngilizce olarak yayımlanan bu 4 mektup – sonuncusu tamamlanmamış – din baskısına karşı "hoşgörürlüğü" (tolerance) savunurlar; bu da, İngiliz Devriminin ruhuna uygun, çünkü bu devrim inanmada özgür olma uğruna yapılan savaşlardan doğmuştur.

Yapıtlarının adlarından da anlaşılacağı gibi, Locke'un çalışma ve araştırmalarının ağırlık merkezi *insandır* – insanın bilgisi, dini, eğitimi, devleti vb. Locke çekişme ve anlaşmazlıklarla yüklü olan metafizik sorunlardan elden geldiği kadar uzak kalmak ister; onun istediği: bir dünya-görüşü değil, hayata yol gösterip şekil verebilecek olan bir *hayat-anlayışıdır.* Bu hayat anlayışının teorik temellerini de, felsefi ana yapıtı olan *"An essay concerning of human understanding"* ("İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme") adlı yapıtında buluruz. "İnsan bilgisi" üzerine bir öğreti olan bir yapıtta, bu bilginin *kaynağı* ve *sınırları* araştırılır; önemi, bilginin temellerini araştıran, eleştirmesini yapan, bu konuyu bu genişlikte ele alan *ilk* yapıt olmasıdır. Gerçi bu konu üzerinde 17. yüzyıl felsefesi de pek çok durmuştur; Descartes'tan beri bilgi, felsefenin baş problemidir. Ancak, bilgi teorisini, bilgi üzerindeki araştırmaları başlıbaşına bir *felsefe* dalı olarak ilk defa geliştiren Locke olmuştur; her türlü metafizik savı bir yana bırakıp *doğrudan doğruya* bilginin yapısını ele alan, ilk odur ve araştırmayı da *"Essay"*sinde yapmıştır. *"İnsan Anlığı Üzerinde Bir Deneme"*nin konusu ve amacı, Locke'un kendi sözleriyle: "İnsan bilgisinin kökü, kesinliği ve genişliği üzerine bir araştırmadır... Anlığın (understanding) objelerin kavramlarına nasıl ulaştığını açıklamadır; bilgimizin kesinlik derecesini bir belirlemedir; sanma ile bilme arasındaki sınırları aramadır". Kitabın önsözünde Locke bu

konuyu neden ele aldığını anlatır: Birkaç arkadaşı ile bazı felsefe sorunları üzerine tartışmalar yapmışlar ve bir sonuca varamamışlar; bunun üzerine onun aklına "bütün bu gibi felsefe sorunlarına girmeden *önce*, anlığın gücünün nereye kadar ulaştığını, ne gibi objeleri kavrayabileceği, hangilerinin bu kavramanın dışında kaldıklarını araştırmak" düşüncesi gelmiş. Yine önsözde Locke "bu yapıtını geniş görüşlü, çabuk kavrayışlı kimseler için değil, kabiliyet ve yetişme bakımından öyle pek derin olmayan kimseler için yazdığını" söyler. (Locke'un bir öğrencisine göre, böylelikle felsefe yine *hayata* dönmüştür; okur yazarların toplantılarında yer almıştır. Oysa bunlar, felsefenin bundan önceki kılığından ürküyorlardı; bundan dolayı, onunla ilgilenmiyorlardı.)

"Essay"nin 1. kitabında Locke *"doğuştan düşüncelerin"* olmadığı savıyla söze başlar. Locke'un savı, Descartes'ın "ideae innatae" öğretisine karşı açık bir polemiktir. Locke'un tezini nasıl temellendirdiğini görmeye geçmeden önce, "doğuştan düşünceler" öğretisinin Locke'a kadarki gelişmesini kısaca gözden geçirelim: Yeniçağ Felsefesinde, insanda "doğuştan düşünceler"in olduğunu ilk olarak ileri süren *Descartes* olmuştu. Descartes Tanrı'nın varoluşunu ruhumuzda "sonsuz ve en yetkin varlık" düşüncesinin, tasarımının bulunmasıyla kanıtlamıştı. Sonlu ve eksik bir yaratık olan insan böyle bir tasarımını – sonsuz ve en yetkin varlık tasarımını – kendiliğinden yaratamazdı; bu düşünceyi onun ruhuna, olsa olsa, bu "sonsuz ve en yetkin varlığın" kendisi yerleştirmiş olabilirdi. İşte Tanrı tasarımı gibi, deneyden edinilmemiş olan, ruhumuzda önceden – deneyden önce – yerleşik olarak bulunan düşünce (ya da tasarımlara) Descartes "ideae innatae" (doğuştan ideler) diyordu. Anlığın kendisinden devşirdiği bu ideler, duyular aracılığı ile edinilen tasarımların tersine olarak, hep açık ve seçiktirler. Örneğin gözle gördüğümüz bir daire ile matematikçinin düşündüğü bir dairede, birincisi ne kadar bulanıksa, ikincisi o kadar açık ve aydınlıktır. Matematiğin kavramları gibi, formel mantığın ilkeleri ile metafiziğin ideleri de "doğuştan düşünceler" arasında yer alır. Öbür yandan Locke'tan önce İngilizlerin en büyük filozofu olan *Hobbes*'a göre ise "doğuştan düşünceler" yoktur. İnsan tamamıyla duyularına ve içgüdülerine bağlı olan bir varlıktır; dolayısıyla bütün tasarımların kökünü duyularda aramalıdır; bunların birleşmelerini çağrışım mekanizması ile açıklamalıdır. Buna karşılık 17. yüzyıl İngiliz filozoflarından *Cudworth* ile *Herbert of Cherbury* "doğuştan düşünceler" öğretisinden yanadırlar. Cudworth için de matematik kavramlar deneyden gelmiş olamazlar, çünkü gerçekteki şekiller matematik kavramlara tıpatıp uygun değildirler, bunlara az ya da çok benzerler. "Tanrı idesi"nin bütün toplumlarda bulunuşu da, onun "doğuştan" olduğuna bir kanıttır. Herbert of Cherbury de akıl ahlakı ile akıl dinini, bütün insanlarda doğuştan hazır olarak bulunan kavramlara dayatır. İşte Locke'un "doğuştan düşünceler" öğretisine karşı yaptığı eleştirme, Descartes'a karşı olduğu kadar kendi yurttaşları olan bu iki İngiliz filozofuna da karşıdır. O "doğuştan düşünceler" sorununda kendisinden önce başlamış olan bir tartışmayı ve bu tartışmadan doğan *rationalism* ile *empirism* arasındaki ayrılığı hazır bulmuştu. Locke bu tartışmada, kendisinden önce Hobbes ile başlayan kendisinden sonra da *Hume*'da devam edecek olan *empirist* felsefeden yana olacaktır.

Şimdi *"İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme"* adlı eserinde Locke'un "doğuştan düşünceler" öğretisini nasıl eleştirdiğini görelim. *1. kitapta,* "bizde birtakım *ideler* var" diyor Locke. ("İdea" deyimini Locke, *tasarım* ve *kavram* ile eşanlamda kullanmaktadır.) Her insan bilincinde birtakım tasarımlar bulur; öteki insanların söz ve eylemlerinden onların da bu gibi tasarımları olduğunu anlar. İmdi bu ideler anlığa nereden gelmişlerdir? Bir anlayışa göre, bunlar "doğuştan"dırlar; ruh bunları doğarken dünyaya birlikte getirmiştir. Böyle düşünenlerin dayandıkları başlıca kanıt da, *birtakım teorik ve pratik ilkelerin bütün insanlarca doğru sayılmasıdır.* Locke, önce birtakım ilkeler üzerinde bütün insanların birleşmekte olduklarından şüphe eder; sonra, birleşseler bile, bu ilkelerin "doğuştan" olmaları gerektiğini kabul etmez. Örneğin üzerinde birleşildiği ileri sürülen *teorik ilkeler* arasında "özdeşlik ilkesi" (pirincipium identitatis) ile "çelişmezlik ilkesi" (principium contradictionis), mantığın bu ana ilkeleri var. Ama, bu ilkeleri çocuklar ile okumamışlar bilmezler; onların ruhlarında yerleşik olan şeyleri bilmemeleri de bir çelişmedir. Buna karşı doğuştan ilkeleri bilmek için ruhta bir yatkınlık olduğu, akıl kullanılınca bunların öğrenileceği söylenirse, böyle bir yatkınlığın bütün bilgiler için olduğu ileri sürülebilir. Ateşin yaktığını, suda insanın boğulduğunu öğrenmek için de insan ruhunda bir yatkınlık var. Küçük çocuk çelişmezlik ilkesini öğrenmeden çok önce acıyı tatlıdan, kırmızıyı sarıdan ayırt etmeyi öğrenir. Doğuştan olan teorik ilkeler olmadığı gibi, doğuştan *pratik önermeler* de yoktur. Bütün ahlak kuralları temellendirilmeye muhtaçtırlar, yani geçerlikleri için kanıt göstermek gerekir; bundan dolayı doğuştan değildirler. Örneğin "neden verilen sözü tutmalıdır?" sorusunu yanıtlarken bir Hıristiyan "Tanrı böyle buyurmuş" diyecek, Hobbes'tan yana olan birisi "toplumun böyle istediğini" söyleyecek, başka birisi de insanın şeref ve namusundan söz açacak. Doğuştan önermeleri temellendirmeye kalkışmak hem de bu temellendirilişlerin başka başka olması saçma bir şey. Gerçi mutluluğu istemek, acı ve sıkıntıdan kaçmak insanda doğuştandır; ama eylemimizi yöneten bu güdüler, sadece istememizin doğrultusunu belirtirler; bunlar baştan beri ruhumuzda yerleşik olan izlenimler değildirler. Gerek tek kişilerin, gerekse ayrı ayrı toplumların pratik ilkeleri başka başkadır. Bu ilkelerde şurada burada birleşiliyorsa, bu, sırf belli birtakım ahlak kurallarına uymanın, toplumun varlığı ve herkesin mutluluğu bakımından zorunlu olması yüzündendir. İlkelerin içindeki kavramlar doğuştan değilseler, ilkelerin kendileri de doğuştan olamazlar. İlkeler içinde öyle soyut kavramlar var ki, ancak uzun uzun düşünme ve dikkatle doğru olarak kurulabilirler. Özdeşlik, başkalık, olabilirlik, olamazlık gibi soyut kavramlar doğuşla birlikte getirilmezler; kendilerinden çok önce olan sıcak-soğuk, acı-haz duyumlarına dayanırlar. Tanrı tasavvuru da doğuştan değildir; Tanrı tasavvurunu her toplumda bulamıyoruz; üstelik yalnız çoktanrıcılar (polyheist'ler) ile tektanrıcılar (monotheist'ler) değil, bir dinden olan ayrı ayrı kimseler bile Tanrı tasavvurunda birbirinden ayrılıyorlar.

2. kitapta Locke anlığa idelerin *nereden geldiklerini* araştırır. Ona göre, anlık başlangıçta üzerine hiçbir şey yazılmamış olan düz beyaz bir kâğıt gibidir (*tabula rasa*). Locke ruhta doğuştan olan *yetilerin* bulunduğunu yadsımaz.

Ancak, idelerimiz *deneyden* gelirler; bütün bilgilerimiz eninde sonunda deneye dayanırlar ve deneyden çıkarlar. İdelerin (tasarımların) biricik kaynağı olan deneyi Locke, *sensation* (dış deney, dış duyum) ve *reflection* (iç deney, iç duyum) diye ikiye ayırır. Dış deneyin konusu, dışımızdaki algılanabilen nesnelerdir; iç deneyinki de ruhun içinde olup bitenlerdir, ruhun işlemleridir (operations). Duyular ruha nesnelerin duyulur niteliklerini (renk, sıcaklık-soğukluk, sertlik-yumuşaklık, tatlılık-acılık vb. tasarımlarını) edindirirler; dış deney (sensation), vücudumuzdaki bir uyarımın ya da bir hareketin beyne ulaşması, sonra da ruhumuzda bir *duyumun* doğmasıyla meydana gelir. İç deney (reflection) ise, dış deneyden (sensation) gelen tasarımlar ruhumuzda işlenirken bu eşlemeyi, bu yetkinliği *duymak* ve yaşamaktan meydana gelir. İç deney ile kendi ruhumuzdaki durumları ve etkinlikleri, dış deney ile de ruhumuzun dışındaki nesnelerin etkilerini kavrarız. Bir başka deyişle: Dışarıdan gelen tasarımlar karşısında ruh kendiliğinden işlemeye başlar; bu işlemeden birtakım etkinlikler yanında birtakım edilgin durumlar da meydana gelir. İmdi ruh bu etkinlikler ile edilgin durumlara yönelirse, anlıkta dış nesnelerden gelenlerden *başka türlü olan* bir sıra tasarım doğar: Algılamak, düşünmek, şüphe etmek, inanmak, usavurmak, bilmek, istemek ruhun bu çeşit etkinliklerindendir; iç deney (reflection) bu etkinliklerin duyulması, yaşanmasıdır. İşte Locke'a göre *bütün kavramlarımız* – idelerimiz, tasarımlarımız – *bu iki kaynaktan* türerler. İnsan, ilk duyu izlenimlerini alır almaz tasarımlara da sahip olmaya başlar. Onun için, insan bu ilk duyu izlenimlerinden *önce* düşünemediği gibi, rüyasız uykularında da düşünmez. Bundan dolayı ruhun hep *düşünmekte* olduğu savı doğru değildir. Bu da, düşünmeyi (cogitatio) ruhun öz niteliği (attributum) sayan, duyumlama, algılama, duyma, isteme gibi ruhun öteki etkinliklerini hep "düşünme"nin birer modusu, bu temelin çeşitli halleri, çeşitli görünüşleri diye anlayan Descartes'a karşı bir eleştirmedir.

Locke tasarımların kaynağını böylece gösterdikten sonra *yapılarını* incelemeye geçer. Tasarımlarımızın birtakımı *basit,* birtakımı da *bileşiktirler.* *"Basit ideler"*den *(simple ideas)* bir kısmı ruha *tek* bir duyunun, bir kısmı da *birkaç* duyunun aracılığıyla ulaşırlar; bir kısmı yalnız *iç deneyin,* bir kısmı da hem *iç* hem de *dış* deneyin aracılığıyla ruhta meydana gelirler. Tek bir duyu ile edinilen basit tasarımlar, dokunma ile: sertlik-yumuşaklık, sıcaklık-soğukluk vb.; görme ile: ışık, renkler vb.dir. Birkaç duyu ile edinilen basit tasarımlar: dokunma ve görme ikisi birlikte, yer kaplama (uzay), şekil, hareket ve durgunluk tasarımlarını sağlarlar. Yalnız iç deney (reflection) ile edinilen basit tasarımlar: düşünme ve isteme (istenç) tasarımlarıdır. Hem dış hem de iç deneyle edinilen basit tasarımlar; haz, acı, varlık, birlik, kuvvet, zaman süresi tasarımlarıdır; bunlar, dış deney ile iç deneyin öğeleridir. *"Bileşik ideler" (complex ideas),* basit idelerin bir araya getirilmesinden, birleştirilmelerinden meydana gelirler. Basit ideleri edinirken ruh pasiftir, bileşik ideleri meydana getirirken de *aktiftir.* Ruh, kendine özgü birtakım *aktlarla* (edimlerle) basit ideleri bir gereç olarak işleyip bunlardan bileşik ideleri oluşturur. Bu edimler de başlıca üç tanedirler: 1. Birkaç basit ideyi tek bir bileşik ide halinde *bağlayan edim;* bu, bütün bileşik ideler için zorunlu olan bir edimdir. 2. Basit ideleri ya da bi-

leşik ideleri *bir araya getiren,* yan yana koyan edim. Bu edimde tek tek ideler birbirleriyle kaynaşmazlar, bundan dolayı her biri tek başına, ayrı ayrı görülebilir. Bu edim ile ruh, ideler (tasarımlar) arasındaki *ilgileri* kurar. 3. Bir ideyi gerçekte bağlı olduğu, birlikte bulunduğu öteki idelerden ayıran, *soyutlayan* edim. Bununla da anlık *tümel kavramları* kurar. Demek ki, iç ya da dış deneyden araçlı ya da araçsız olarak gelmeyen bütün tasarımlar – bunlar istedikleri kadar önemli, istedikleri kadar yüce olsunlar – ruhun *verilmiş* (deneyden edinilmiş) *duyumları* birbirine *bağlamasından, düzenleme ve soyutlamasından* – bu üç ediminden – oluşmuşlardır.

Bu üç edimle meydana gelen üç "bileşik ide" çeşidinin *birincisinde* önce modus'lar var. *Moduslar,* kendi başlarına bir varlıkları olmayan, tözlerle ilgili ya da tözlerin nitelikleri olarak düşünülen bileşik kavramlardır. Örneğin "uzay" ve "zaman" tasarımları birer modusturlar. Uzay tasarımını biz görme ve dokunma duyularına dayanarak elde ederiz; sayı ve zaman tasarımlarını da, tasarımların "art arda oluşunu" bize yaşatan iç deneyin (reflection) yardımıyla meydana getiririz. "Basit tasarımları" – yani küçük uzay aralıklarını, zaman aralıklarını, birimleri – yan yana koymakla, birbirine sağlamakla "uzay", "zaman" ve "sayılar serisi" tasarımlarına varırız. "Sonsuzluğu" tasarımlayabilmemiz de buna dayanır. "Kuvvet", "hareket", "bileşik renkler ve formlar" tasarımları da bu moduslardır. İç deneyde (reflection) ise "algılama" "hatırlama", "düşünme", "dikkat" vb. tasarımları modusturlar. *"Nesne", "töz"* kavramlarımız da – nitelikler, moduslar gibi – basit idelerin birleştirilmelerinden meydana gelmişlerdir. Bir nesne, bir töz ile ilgili tasarımımız, aslında, bu nesneye, bu töze bağladığımız, *yüklediğimiz* niteliklerin bir tasarımıdır. Yalnız tuhaf olan şu ki, buna rağmen nesneyi ya da tözü biz niteliklerden *başka bir şey* olarak, bunların temeli, bunların bir "dayanağı" (support) diye tasarımlamaya kalkışırız – bu temel üzerine hiçbir açık tasarımımız olmadığı halde. Oysa töze başladığımız, iliştirdiğimiz her şey de *deneyden* gelir. Bir töz tasarımı olan "Tanrı idesi" için de durum böyledir: Tanrı idesini biz, iç duyumdan (reflection) edindiğimiz manevi nitelikleri *genişletmekle,* yüceltmekle meydana getiririz.

Bileşik idelerin *ikinci grubunda "bağıntı tasarımları"* (ideas of relation) yer alırlar. Bunlar için bir örnek "neden-etki tasarımı"dır. Bu ideye biz birtakım nitelikler ile nesnelerin, başka nitelikler ve nesnelerin etkileriyle meydana geldiklerini algılamakla varırız. "Uzay, zaman bağıntıları" ile "özdeşlik" ve "başkalık" da böyledir. Ahlaki (moral) ideler de "bağıntı tasarımları" içinde yer alırlar, çünkü bunlar da, kendi eylemlerimiz ile ilgili tasarımların bir "yasa tasarımı" ile birleşmesinden, bu ikisi arasında bir ilgi, bir "bağ" kurulmasından meydana gelirler. Bileşik idelerin *üçüncü bir grubu,* da, *soyutlama* (abstraction) ile elde ettiğimiz, yani bir tasarımı bağlı olduğu öteki tasarımlardan çekip ayırmakla meydana getirdiğimiz ideleri kapsar. Örneğin "beyaz" kavramını, karda, sütte, kireçte vb. beyazın bir arada bulunduğu öteki tasarımları bir yana bırakıp yalnız kendisini belirtmekle elde ederiz. Görülüyor ki, Locke "tümel kavramları" anlayışında *nominalist;* yani tümel kavramların gerçek objektif bir varlığı yoktur; "beyaz", "beyazlık" diye başlıbaşına varolan bir şey

olamaz; bunlar nesnelerin belli bir niteliğine *bizim* taktığımız birer "*ad*" dır (nomen).

Locke'un bu nominalist görüşünü *dil* anlayışında daha aydınlık olarak görebiliriz. "Essay"nin 3. kitabı "Sözcükler Üzerine" (Of Words) başlığını taşır. Burada Locke bilgi bakımından dilin rolünü gözden geçirir. Ona göre *sözcükler* (kelimeler) tasarımlarımızın birer *işaretidir* – İlkin de kendi tasarımlarımızın. Ancak sonraları sözcükleri başkalarının da tasarımlarının, hatta nesnelerin kendilerinin işaretleri yaparız. Her bir şeyin ayrı bir adı olamayacağına göre, bir sürü benzer şeyleri bir araya getirir, ikinci derecede saydığımız birtakım halleri bir yana bırakıp bir soyutlama (abstraction) yaparak bir "tümel kavrama" (tasarıma) varırız ve buna bir ad takarız. Soyutlamayı adım adım ileri götürerek "varlık" kavramına kadar da ulaşırız. Ancak, soyutlama ile elde ettiğimiz cins ve tür kavramları yalnızca anlığımızın yaratılarıdır; bunlar *nominal* varlıklardır, *real* varlıklar değildirler, çünkü gerçek (real) varlık, kendi kendine kendi başına varolandır; bunu da bir çokluk bilemeyiz. Cins ve tür kavramlarımızla biz doğaya yapma sınırlar koyarız, onu yapma bölümler içine sıkıştırırız; doğanın kendisi ise cinsler ile türler arasına böyle kaskatı sınırlar koymuş değildir.

İmdi bu yolla edindiğimiz ve oluşturduğumuz tasarımların (idelerin, kavramların) *bilgi değerleri* nedir? Bunlar ne dereceye kadar objeye uygundurlar, ne derecede gerçeği doğru olarak yansıtırlar? Locke bilincin içindekileri "dış deneyden (sensation) edinilenler" ile "iç deneyden (reflection) meydana gelenler" diye ikiye ayırmıştı. Birinciler duyu algılarıdır, ikinciler de bu duyu gereçlerinden bilincin birtakım edimleri ile oluşan tasarımlardır, idelerdir. Locke'a göre kaynakları ayrı olan bu iki çeşit tasarımın bilgi değerleri de *başka başkadır*. Duyularla edinilen "*basit idelerin*" (simple ideas) bilgi değerinde durum şöyledir: Gerçi bu çeşit tasarımlar dışarıdaki objelerden gelirler, ama bunların bu nesnelere kesin olarak benzediklerini ileri sürmeye hakkımız yoktur. Bir kâğıt üzerine bir sözcük yazdığımızı düşünelim: Bu yazı gerçi bu sözcüğün ya da onun taşıdığı düşüncenin bir etkisidir; ama yazının, "nedeni" ile – yani düşünce ile – hiçbir benzerliği yoktur, dolayısıyla "yazı"yı "düşünce"nin kopyası sayamayız. İşte bunun gibi, duyumlarımızı da nesnelerin yansıları (kopyaları) saymaya hakkımız yoktur. Duyumlar, yalnız, nesnelerin üzerimizdeki etkileridir; bizim duyumladığımız nesnelere yüklediğimiz her bir nitelik, ancak, nesnenin bizde belli bir etki, yani anlığımızda belli bir tasarım yaratmak *yeteneğidir*. Bundan dolayı, Locke'a göre, hiçbir duyumun gerçeği olduğu gibi karşıladığını garanti edemeyiz.

Yalnız Locke; duyumları, nesnelerin gerçeğini yansıtmak bakımından ikiye ayırır: 1. Birtakım duyumlar gerçeğin yansılarıdır. 2. Birtakım duyumlar ise gerçeğin yansıları değildirler, bunlar objelerin real niteliklerini yansıtmazlar, sübjektiftirler. Bunlardan ilkine Locke "*birinci nitelikler*" (primary qualities), sonuncusuna da "*ikinci nitelikler*" (secondary qualities) der. Birinci nitelikleri ortadan kaldırdığımızda nesnenin kendisi de ortadan kalkar. İkinci nitelikler ise, rastlantılı olan, ancak belli birtakım ilintiler içinde nesneye bağlanabilen niteliklerdir. Locke'un objede ayırt ettiği bu iki nitelik çeşidi yeni bir şey de-

ğil; bu ayırmayı yeniçağda Galilei de, Descartes da, Hobbes da yapmıştı. Descartes için olduğu gibi Locke için de, "birinci nitelikler", yani nesnelerin real, gerçek nitelikleri: büyüklük, şekil, sayı, durum ve hareket gibi *matematik* olan uzay ve zaman ile ilgili olan belirlenimlerdir. "İkinci nitelikler" ise renk, ses, koku, tat, sıcaklık, soğukluk gibi *duyumlarda* kendilerini gösterenlerdir; bunlar objelerin real nitelikleri olmayıp *bizim duyu yapımızla* ilgilidirler. Yalnız, "nüfuz edilmezliği" (Solidity) birinci niteliklerden saymakla Locke, Descartes'tan burada ayrılır. "Nüfuz edilmezliği" dokunma duyusu ile ilgili ikinci nitelik sayan Descartes için cisim bir uzay parçasıdır, dolayısıyla fiziki cisim ile matematik cisim birdirler. Locke için cisim yalnız bir uzay parçası değildir, bu uzay parçasının bir nüfuz edilmezliği de, bir direnmesi de vardır; bu da onun real bir niteliğidir, yani cismi yapan bir niteliğidir.

"Bileşik idelerin" (complex ideas) bilgi değerleri nedir? Bunlar ne dereceye kadar real bir bilgi? Ne dereceye kadar gerçeğe yaklaşıyorlar? Basit ideler nesnelerin tam yansıları olmasalar bile, bunlarla reel dünya arasında yine zorunlu bir bağlantı var. Buna karşılık, duyu tasarımlarını saklayan "hatırlama"; bunları ayıran, karşılaştıran, bağlayan "çağrışım"; bunlardan kavramlar kuran "soyutlama", yalnız ruhun içinde olupbiten, dolayısıyla tamamıyla *psişik yasalara* bağlı olan süreçlerdir. Bizim kendi içimizde olupbiten bu olaylar, bizim dışımızda bulunan şeylerin nasıl yansıları olabilirler? Bundan dolayı "bileşik ideler", bu tasarım bağlantıları (complex) salt *sübjektif* olan süreçlerdir; bunlar ancak düşünen kimse için psikolojik bir zorunluluk taşırlar. Bu tasarım bağlantıları, birbirleriyle belli birtakım ilişkiler halinde bulunan bir nesneler dünyasını kurarlar. Sözü geçen bağlantılar (complex) ya tözlerdir ya da tözlerin modusları ve ilintileridir. Locke'a göre *"töz"* birtakım niteliklerin o *bilemediğimiz taşıyıcısıdır.* Böyle bir taşıyıcının olduğunu bir sonuç olarak çıkartabiliriz, ama tözün kendisinin ne olduğunu, yani kendisine bağlı olan nitelikleri ortadan kaldırdığımızda geriye kalan şeyin ne olduğunu bilemeyiz. Locke'un töz kavramında vardığı bu sonuç çok önemli. Cartesianismde töz kavramı büyük bir yer alıyordu; bunun metafizik ve dini nedenleri var (Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü). Şimdi tözün ne olduğunu *bilemeyince,* manevi tözlerin varlığından şüphe etmeye pek yer kalmıyordu. Oysa Hobbes'un materializminden beri bu, üzerinde şiddetle çekişilen bir sorundu.

"Essay"nin *4. kitabında* Locke, "bilginin değeri" probleminde vardığı sonuçları değerlendirir: *Objesine uygun* bilgi ancak *iç* deneyin (reflection) algılarında olabilir; bize kendi ruh durumumuzu doğrudan doğruya yaşatan "basit tasarımlar" (simple ideas), içimizde olupbitenlerin doğru ve gerçek yansılarını sağarlar. Locke'un bu düşüncesi, Descartes felsefesinin "kesin bilgiyi ancak *kendimizi bilme*"de bulabileceğimiz görüşüne yakındır. Her şeyden şüphe eden Descartes, şüphe ettiğinden, dolayısıyla düşündüğünden, "düşünmesini yaşadığından" artık şüphe edememişti. "Cogito ergo sum" önermesi, bir bakımdan, "düşünmekte olduğum", ruhumda geçen bu olay benim en güvenilir, en kesin bilgimdir demektir. Yalnız, Descartes kendi-bilincimizi kesin olarak bilişimize soyut bir usavurma (raisonnement) ile varmıştı. Locke ise bu sonuca *empirik* bir yolla, psikolojik bir çözümleme ile varır. Onun içindir ki

o, rationalist Descartes'ın yaptığı gibi, yalnız "düşünme"yi değil, ruhun bütün canlı ve renkli içini, bütün yaşantılarımızı kesin ve güvenilir sayar. Ancak "kendimizi yaşayıp bilmemiz" gerçeği – kendi gerçeğimizi – doğru olarak karşılayabiliyor; "dış deney" (sensation) algılarının böyle bir değeri yok; bunlardan duyulur nitelikler (ikinci nitelikler), ruhun yalnız sübjektif halleridir. Gerçi uzay ve zaman ilintileri "ilk nitelikler"dir, objenin real nitelikleridir, ama bunlar hiçbir zaman tam bir güvenlikle görülüp gösterilemezler. Dış dünya ile ilgili bilgimiz epey cılız; hiçbir algı gerçeğin tam bir yansısı olamıyor. Objelerin aralarındaki bağlantıları da biz kendimiz düşünüyoruz. Buna göre bir "cisimler dünyası"nın olduğu kesin olarak tanıtlanamaz; dünyayı bir rüya sayan septikleri çürütmek kolay değil. Ancak, cisimler dünyasının varolduğu daha olasılıdır. Böyle bir anlayışta Locke için "bütün varlığı kapsayan, tözler ile bağlantılarının yasası üzerine bir bilim" olmak isteyen *metafiziğin* olamayacağı besbellidir. Bilgi deyince "real objenin yansısı olan bir tasarım" anlaşılıyorsa, ancak *kendimiz* üzerine bir bilgimiz olabilir, nesneler için böyle bir bilgimiz yoktur. Bundan dolayı insan için dış dünya bakımından *doğruluk,* doğru bilgi, tasarımların objelere uygun olmasında değil, tasarımların *kendi aralarında* birbirlerine uymasında aranmalıdır; "doğruluk" tasarımların birbirine doğru olarak bağlanmasından başka bir şey değildir. Tasarımların (idelerin) bağlantılarını kavratan bilgimiz de, inandırma gücü bakımından "intuitif" ve "demonstratif" bilgi diye iki dereceye ayrılır. *İntuitif bilgide* tasarımlar arasındaki uygunluğu ya da uygunsuzluğu *doğrudan doğruya,* başka tasarımların aracılığı olmadan görürüz. Bu, bilginin en yüksek derecesidir ("ak"ın "kara", "üçgen"in "daire" olmadığını bilişimiz gibi); bu çeşit bilgi, en açık ve seçik olan bilgidir; kendi varlığımızı bilişimiz de böyle bir intuitif bilgidir. *Demonstratif bilgide* ise ideler arasındaki uygunluk ile uygunsuzluğu bu idelerin doğrudan doğruya kendilerinden değil de, ancak başka idelerin *aracılığı* ile kavrayabiliriz. Bu bilgi için tanıtlar, belgeler vermek gerektir; o kadar kolay değildir, intuitif bilgi kadar da açık ve seçik değildir.

Locke'un bilgi teorisi felsefesinin ağırlık merkezidir. İnsan bilgisini yalnız iç ve dış deneyin içinde bırakan, insanın erişebileceği doğruluğu yalnız tasarımların kendi aralarındaki ilişkileri görmede bulan bu bilgi anlayışı modern bir *nominalimzdir* ve *empirizmin* de en yalın, en kavranılır şeklidir. Bu felsefenin Aydınlanma yüzyılı üzerinde yaptığı büyülü etki, pek çok da bu yalın biçiminden ileri gelmiştir.

Berkeley

Locke'un felsefesinin etki çevresi geniş olmuştur. Yalnız, bu öğretinin içindeki tam bir açıklık ve tutarlığa vardırılmamış düşünceler, birbirine çok aykırı çığırlara da yol açmıştır. Bu öğreti bir yandan materializme doğru geliştirilebilmiş, öbür yandan bunun tam tersi olan bir spritualizme götürülebilmiştir. Bu gelişmedeki *spritualizmin* temsilcisi de *George Berkeley*'dir. Berkeley ile 18. yüzyıl İngiliz felsefesi yeni bir tutum kazanmıştır. O Locke'un problemlerini

çıkış-noktası olarak almış, ama sistemini kendi düşünceleri üzerine kurmuştur. Bu sistemde *dini-metafizik* bir renk ağır basar. Locke'un empirizminden kalkan Berkeley, onu idealist bir temele dayatmış, bu temel üzerinde yükselen düşünce yapısı sonunda bir *immaterializm*, bir spritualizm olmuştur. Locke'un öğretisinde "dış dünyanın varlığı ve bilgisi sorunu" tam olarak çözülememişti: Locke'a göre, biz ancak tasarımların kendi aralarındaki bağlantılarının uygun olup olmadıklarını biliyor, ama, bunların bilincin dışındaki şeylerle olan uygunluğunu bilemiyorduk. Bu anlayış, bir cisimler dünyasının varlığını *ortadan kaldırmak* düşüncesini hazırlamıştı. İşte Berkeley'nin de yaptığı bu düşünceyi tutarlı olarak sonuna kadar götürmek olmuştur. *"Treatise concerning the principles of human knowledge"* ("İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme") adlı yapıtında Berkeley, immaterialist bir görüşü geliştirerek "maddi olan bir dış dünyayı" kabul etmenin yanlış ve haksız bir "soyut düşünce", bir *"hypostase"* olacağını göstermeye çalışır. Bizim "dış dünya" ve nesnelerin real nitelikleri dediğimiz bütün şeyler, hepsi *deneyden* türemiş olan ideler ile bunların arasındaki bağlantılara geri götürülebilir. Nesnelerin bilincimiz dışında bağımsız bir varlıkları olduğunu kabul etmek bir *çelişmedir*, çünkü böyle bir kabul, objelerin tasarımlanmadan, düşünülmeden de varolduklarını ileri sürmek demektir. Dışarıdaki objelerin varoluşlarını düşünmeye ne kadar uğraşırsak uğraşalım, incelediğimiz hep *kendi idelerimizdir*. Bundan dolayı, Berkeley'e göre, varlık bir "algılamaktır"; *Esse est percipi*. Gerçek olan, yalnız algılardır, dolayısıyla ideleri algılayan ruhlar ile ayrı ayrı ruhlardaki duyumları birbirine bağlayarak objeler haline getiren, böylelikle düzenli ve yasalı bir doğa tasarımını oluşturan "Evrensel ruh"tur, Tanrı'dır. Fenomenler bize doğayı bildirmezler; her şeyi yasalara ve ereklere bağlayan, her şeyi hareket ettirip düzenleyen Tanrısal istencin varlığını, doğrudan doğruya olan etkisini ancak gösterirler. Locke'un empirizmini çıkış-noktası olarak alan Berkeley, böylece, sonunda tam bir *idealist* dünya görüşüne varmıştır.

George Berkeley (1685-1753) İrlandalıdır. Öğrenimini önce Dublin, sonra Londra'da yaptı. Birkaç yıl İtalya ile Fransa'da dolaştı, bir misyoner kurulunun başkanı olarak – kendisi rahip) Amerika'ya gitti. Buradaki çalışmaları başarılı olamayınca memleketine döndüğünde Clayne Piskoposu oldu.

Yapıtları: "A new theory of vision" ("Yeni Bir Görme Teorisi") – bu yapıtta uzayı görme incelenir; bu görme teorisi psikolojide bir çığır açmıştır; burada uzay algısının dokunma ve görme duyumlarında nasıl meydana geldiği denel (experimentel) olarak gösterilir. Görme ve dokunma duyumlarının bağlantıları mantıki bir zorunluluk olmayıp yalnızca alışkanlıktan ileri gelmektedir. Bununla da Locke'un ilk ve ikinci nitelikler ayırması sarsılmış oluyordu, çünkü Locke'ta uzay ilintileri real niteliklerdendir; subjektif değildirler – *"Treatise concerning the principles of human knowledge"* ("İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme") – felsefi ana yapıtı olan bu kitabında Berkeley, maddi bir dış dünyayı ortadan kaldırır; ona göre bir "maddi dış dünya" kavramı yanlış olan bir soyut iddiadır (abstraction) – *"Three dialogues between Hylas and Philanous"* ("Hylas ile Philanous Arasında Üç Konuşma") – bu yapıt, Berkeley'nin öğretisini kolay kavranılır bir biçimde anlatır. Berkeley'nin kendi de-

yişiyle: "İnsan bilgisinin gerçekliği ile yetkinliğini, ruhun maddi olmadığını ve Tanrı'nın öngörüsünü açık olarak tanıtlamak için, septiklere ve atheistlere (Tanrıtanımazlara) karşı yazılmıştır"–. "*Alciphron*" adlı bir dialogda da Berkeley, hiçbir dine bağlanmayıp "özgür düşünenlerin" (freethinker) ahlak ve din görüşlerini eleştirir. "Siris" adını taşıyan garip yapıtında önce tıp ile ilgili bir bölüm var; burada katran suyunun şifa verici hassalarından uzun uzun söz açılır; buradan doğa felsefesine geçilir, sonra ruh konusu ele alınır. Bu son yapıtında Berkeley'nin fenomenalizmi Platon'unkine benzeyen bir metafiziğe dönüşür.

Locke'un bilgi teorisinde sonuna kadar çözülememiş, açık bırakılmış bazı noktalar kalmıştı ve bunların şöyle ya da böyle yorumlanmasından çeşitli çığırlar ortaya çıkmıştı. Locke deneyi, iç ve dış deney diye ikiye ayırmış, ama bunu sonuna kadar götürememişti. Onda iç deneyi (reflection) uyarıp harekete getiren dış deneydir (sensation); iç deney dış deneyin sağladığı gereçleri işler. Böyle olunca, denmiştir, deneyin bu iki çeşidi arasında *ilkece* bir ayrılık yoktur, ancak bir *derece* ayrılığı vardır; o zaman da dış deneyin en aşağı formları ile iç deneyin bunlardan oluşturduğu en ince, en yüksek formlar arasında, olsa olsa, sürekli bir bağlantı olabilir. Bu yorumla da, Locke'un kendisinin birbirinden ilkece ayırmaya çalıştığı bu iki deney alanı arasındaki nitelik (qualitatif) ayrılığı ortadan kalkmış oluyordu; bunlar artık *aynı bir* temel etkinliğin iki ayrı biçiminden başka bir şey değillerdi. Locke'un bilgi teorisi, kendisinden sonra gerçekten de bu doğrultuda geliştirilmiştir. "Sensation" ile "reflection" arasındaki duvarlar kaldırıla kaldırıla duyumlar (sensus) bütün tasarım hayatının tek temeli yapılarak Locke'un öğretisi tam bir *sensualizme* çevrilmiştir. Dış deney ile iç deney aynı çizginin üzerine konunca, yani bunlar aynı sürekli bağlantının *iki ucu* yapılınca da, bu uçlardan birinin ya da ötekisinin doğrultusunda ilerlemek artık kolaydı. Yalnız, şu ya da bu ucu ele almanın bilgi teorisi ve metafizik bakımından büyük önemi vardır. Bu uçlardan birinden *dış duyu sensualizmine* varılır. Bu anlayışta soyutlamalar (abstraction) duyumların yalnız izleridir; ruhi hayatın, hatta bütün insanın temeli duyarlıktır (sensualitas). Öbür uçtan da *iç duyu sensualizmine* ulaşılır. Burada dışarıdan duyularla edinilen duyumlar, iç duyunun (kendimizi yaşamamızın) en aşağı basamaklarıdır; maddi dünya ruhun tasarımlarından başka bir şey değildir. Dış duyu sensualizmi kolaylıkla *materializme* vardırabilir; iç duyu sensualizmi de *spritualizme* yol açabilir. Bu doğrultulardan ilkinin tipik temsilcisi *Condillac*'tır, ikincisininki de Berkeley'dir.

Berkeley'nin *sensualizmini* aşırı nominalizminde açık olarak görebiliriz. "İnsan Bilgisinin İlkeleri" adlı yapıtının girişinde Berkeley, Locke'un "soyutlama" (abstraction) teorisini eleştirir. Locke insan ruhunda "tümel kavramlar" kurmak için, birçok nesnelerin ortak ayrımlarını içine alan tasarımlar meydana getirmek için özel bir edim (soyutlama aktı) bulunduğunu ileri sürmüştü. Örneğin biri yeşil, öteki kırmızı, bir başkası sarı olan, üç şeyin tasarımından bir genel renk (ne yeşil, ne kırmızı, ne sarı olan) tasarımını "soyutlayabiliriz". Ancak, Locke tümel tasarımların objektif realitesini, yani bunların zihin dışında ayrıca bir gerçeklikleri olduğunu reddediyordu. Berkeley nomi-

nalizmde büsbütün ileri giderek, tümel tasarımların insanın *zihninde bile* bulunduğunu kabul etmek istemez. Bu ileri nominalizm, Berkeley'nin öğretisinin ana çizgisidir. Ona göre, tümel nitelikteki nesnelerin ve tasarımların olduğu düşüncesi, birtakım felsefe okullarının bir *kuruntusudur* (fiction). Gerçi biz bir tasarımı bölebiliriz, bütün ötekilerini bir yana bırakarak nesnenin tek bir parçasını tasarımlayabiliriz; ama birçok nitelik arasında "ortak olanı" kapsayan yeni bir tasarım kuramayız; bu "ortak olanı" gösteren işaretlerimiz, yani sözcükler var, ancak "ortak olan" için tasarımlarımız yok. Biz bir tümel kavramı düşünürken, hep bu kavramı belli, tek bir bireyin *somut* biçimiyle onu duyumladığımız haliyle göz önüne getiririz; örneğin "ağaç"ın sözünü ederken, hep duyumlamış olduğumuz tek bir ağacı göz önünde bulundururuz. Dolayısıyla "ağaç kavramı" soyut bir tasarım olmayıp, ancak bütün ağaçları *temsil eden* (representatif) bir tasarımdır. Demek ki, sözcüklerle anlattığımız tümel kavramlar – Locke'un anladığı gibi – duyumlanmış öğelerden arındırılarak elde edilmiş olan soyutlamalar değildirler, başka tasarımları temsil edebilmek özelliği olan duyusal tasarımlardır; çünkü bütün tasarımlarımızın (idelerimizin, kavramlarımızın) kökü, temeli *duyumdur* (sensus).

Yine bu anlayışına dayanarak Berkeley, Descartes ile Locke'un ileri sürmüş oldukları objelerin genel ve soyut niteliklerini de (objeye bağlı olan "ilk nitelikleri") reddeder. Ona göre soyut bir "yer kaplama", yani uzay yoktur; büyüklük, şekil durum gibi genel nitelikler de yoktur; her şeyden önce de filozofların *"madde"* adını verdikleri, şimdiye değin kimsenin görmediği, yalnızca soyut niteliklerin bir araya getirilmesiyle uydurulmuş olan o "genel nesne" de yoktur. Nesnelerin bütün maddi nitelikleri, ancak birtakım ilintilerdir; bunları Locke'un "ikinci nitelikler" dediklerine biz kendimiz *düşüncede* ekleriz. Buna göre, duyumun gerçekten içinde bulunanlar, ancak *ikinci niteliklerdir*. Nesneleri biz belli bir "büyüklükte", "uzaklıkta", belli bir "şekilde" duyumlamayız; büyüklük, şekil vb. duyumlanmış öğeleri düşünme ile bir araya getirip birleştirerek kurarız. Bizim "nesneler" dediğimiz, yalnız *tasarım bağlamlarıdır* (complex); nesnelerin tasarım bağlamlarından başka bir şey, bunlardan ayrı, başlıbaşına şeyler olduğunu kabule kalkışırsak, olmayacak bir şey yapmış oluruz. Örneğin bir kirazı alalım; onun bütün *ikinci niteliklerini*, yani ayrı ayrı duyularımız üzerine yaptığı izlenimleri – görme, dokunma, koklama, tatma... izlenimlerini – birer birer ortadan kaldıralım. Geriye ne kalır? Berkeley'ye göre bir *hiç*. Kokusu, tadı, rengi, sertliği vb. dışında kiraz bir hiçtir. Locke bu soruya cevap verseydi: Kirazın "kapladığı yer" ile niteliklerinin taşıyıcısı olan o bilinmeyen "töz" geriye kalır derdi. Nominalist sensualizminde sonuna kadar giden Berkeley için, Locke'un objenin kendisiyle ilgili saydığı *uzay nitelikleri* de (büyüklük, şekil, uzaklık vb.) yalnızca soyut bir iddiadır; biz bunları da yalnız başlarına duyumlanmış nitelikler dışında kalan şeyler diye düşünemeyiz. *Tözü* ise Berkeley, pek doğal olarak, bir kuruntu (fiction) sayar. Bizim "nesne" ve onun "nitelikleri" dediğimiz şeyler, ancak duyum kompleksleridir; bizim dış dünyada var diye saydığımız şeyler tasarım hallerimizin bağlantılarıdır; varlık duyumlamadan, *algılamadan* başka bir şey değildir *(esse est percipi)*. Bu aşırı nominalizmi ile Berkeley, filozofların kılı kırk yaran speculationları

karşısında *"sağ duyu"* (common sense) anlayışını dile getirdiğini ileri sürer. Çünkü ona göre, içgüdüleri insanı algılarının içindekileri var diye anlamaya götürürler; doğal bir insan için algılanan şey, varolan bir şeydir. Gördüğümüz, duyduğumuz, dokunduğumuz vb. şeylerin biz var-olduklarına da inanırız. Algılar ile bunlara karşılık olan objeler arasındaki ayrılığı uyduran filozoflar olmuştur; bununla da, "nesnelerin varoluşu" ile onların "algılanmış olmasının" başka başka şeyler olduğu yanlış anlayışı ortaya çıkmıştır.

İmdi Berkeley için algılamanın dışında bir cisimler dünyası yok ama, algının olması için *algılayan bir varlığın* da olması gerektir. Nesneler yalnız tasarımlar ise, bu tasarımların kendisinde bulunduğu bir varlığın da olması gerektir. Tasarımlara (idelere) sahip olan varlık da ancak bir *ruh* olabilir. Berkeley'nin cisimleri tasarımlar içinde eritmesi, onu zorunlu olarak "yalnız tasarımlayan, düşünen tözlerin, yani ancak ruhi tözlerin varolabileceği" anlayışına vardırmıştır. "Gerçek varlığı olanlar ancak ruhlar ile bunların ideleridir" demek de bir *spritualizmdir.*

Ancak, Berkeley'in spritualizmi, tözlüğünü reddettiği *cisimler dünyasını* yalnız bir görüntü ve kuruntu da saymaya kalkışmaz. Tasarımlarımızın bir *dış nedeni* de olacaktır, çünkü bu tasarımları biz kendimiz yaratamayız. Bu neden maddi olamayacağına göre, *manevidir,* ruhidir; sonlu ruhlardaki tasarımları düzenli bir şekilde meydana getiren "sonsuz ruh"tur, Tanrı'dır. Bazı tasarımlarımızın canlılığı, düzenliliği ve direnilemezliği bunların nedeninin bizim dışımızda olduğunu gösterir. Tanrı'nın yaratmış olduğu tasarımlar – gerçek algılar, gerçek nesneler dediklerimiz – rüyalar ile yanılsamalardaki (illusion) tasarımlardan bu nitelikleriyle ayrılırlar. Bizim *doğa yasası* dediğimiz şey, gerçekte tasarımların art arda gelişlerinin düzeninden başka bir şey değildir. Berkeley dış dünyanın *objektifliğinin* garantisini *Tanrı*'da bulmaktadır: İdelerin kimisinde bulduğumuz gerçekçilik, bunları Tanrı'nın tasarımlamasından ileri gelir ve bu çeşit tasarımlar doğrudurlar. Doğru tasarımlar, Tanrı'nın tasarımlarına uygun olanlardır; yanılmalar ile kuruntular, yalnız "sonlu ruhlar"da meydana gelen tasarımlardan doğarlar; Tanrı'nın doğru ve gerçek idelerinin sonlu ruhlarda uygun olmayan şekillerde düzenlenişlerinden meydana gelirler. *Doğa* ve *doğa bilgisi* problemini de Berkeley bu açıdan çözer. Cisimler birer tasarım bağlamı (complex) ise, onların arasında bir *nedensellik* (causality) ilgisi de olamaz. Her cismin zaman içinde geçirdiği değişikliğin kökü, Tanrı'nın tasarımlarındadır; cisimler dünyasındaki hareketlerin akışı, Tanrı'nın tasarımlarının sıralanışını yansıtır. Bundan dolayı doğa bilgisinin görevi, Tanrısal tasarımların düzenini anlamaya çalışmaktır. Bir "doğa yasası", Tanrı'nın oluşturduğu bir "tasarımlar düzeni"dir. Berkeley'in doğa anlayışı, o sıralarda Newton ile klasik anlatımını bulan *mekanist* doğa görüşü ile tam bir karşıtlık halindedir. Mekanist doğa görüşünde, doğa çerçevesinde bütün olupbitenler sıkı bir determinizme bağlanır, bütün doğa olayları kesiksiz, sürekli, bir "nedenler zinciri" (causal nexus) içinde yer alırlar. Oysa Berkeley mucizeye de yer verir: Tanrı özgür olduğundan ve her şeye gücü yettiğinden, gerekli olan yerde, tasarımların alışılmış sırasını bozabilir, bu sıranın dışına da çıkabilir.

Hume

Yeniçağın bilim alanında ilk ve en büyük başarısı olan mekanist doğa biliminin başlıca dayanağı olan *"nedensellik ilkesi"*nin –"Her etkinin zorunlu olarak bir nedeni vardır" önermesinin – geçerliğinden Berkeley şüphe etmişti. Bu şüphe, *David Hume*'da en derin sistematik anlatımını bulacaktır. Locke'un açtığı çığır Hume'un felsefesi ile en yüksek noktasına erişecektir; Locke ile başlayan İngiliz Aydınlanması Hume ile sona erecektir. İngiltere'de Bacon ile başlamış olan *empirizm* Hume'da en büyük temsilcisini bulmuştur denilebilir; onun öğretisi empirizmin son büyük sözüdür, kendisi de İngiltere'nin yetiştirmiş olduğu düşünürlerin en açığı, filozof olarak en derini, düşüncelerinde hiç çekinmeden tutarlı olarak en sonuna kadar gidenidir. İngiliz felsefesinin önemi, bu felsefenin empirik yöntemi ile yalnız spekülatif filozofların kurduğu binanın değil, bilim-öncesi düşüncenin ve özellikle bilimlerin bilerek-bilmeyerek dayandıkları tanıtlanmamış temellerin hesabını çıkarmasında, bunu sistemli olarak araştırmasındadır. Bu doğrultuda Locke tasarımlarımızın (idelerimizin) kaynaklarının tam bir hesabını aramış; bu hesabı ciddiye alırsak "maddi dünya" tasarımlarımızın ne olabileceğini Berkeley göstermeye çalışmıştı. Bilginin böyle bir eleştirmeden geçirilmesi, David Hume'un felsefesinde doruğuna ulaşacaktır. Hume, kendisinden önceki felsefenin temeli olan ve Locke ile Berkeley'nin büsbütün sarsamadıkları iki kavramın *"töz"* (substantia) kavramı ile *"nedensellik"* (causalitas) kavramlarının hesabını çıkaracaktır.

David Hume (1711-1776) Edinburgh'da soylu bir çiftlik sahibinin oğlu olarak dünyaya geldi. Buranın üniversitesinde klasik diller ile felsefe okudu. Ailesinin iyi olmayan mali durumu yüzünden bir aralık ticaretle uğraşmak zorunda kaldı. Bundan sonra Fransa'ya gidip burada dört yıl kaldı. Memleketine dönerken hem ilk hem de felsefe konusunda ana yapıtı olan *"A treatise on human nature"* ("İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme")nin müsveddelerini de getirdi, sonra Londra'da bastırdığı bu yapıt hiç etki yapmadı. Üstelik, bazı çevrelerce düşünceleri din bakımından şüpheli görüldüğünden, Hume'un Edinburgh Üniversitesinde istekli olduğu ahlak profesörlüğüne alınmasına engel oldu. Hume ancak bundan sonra çıkan *"Essays moral, political and literary"* ("Ahlak, Siyaset ve Edebiyat Denemeleri") adlı yapıtı ile adını duyurdu, ününü kurdu. Ama yine de bir generalin sekreteri olarak onunla Hollanda, Almanya, Fransa, İtalya ve Avusturya'da dolaşmak zorunda kaldı. Bu yolculuğunda, başarı kazanamamış olan ilk yapıtını yeni baştan işleyerek bir kısmını *"En Enquiry concerning human understanding"* adı altında yayımladı. Memleketine döndüğünde Edinburg Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kütüphanecisi oldu, burada elinin altında bulunan zengin gereçlerden yararlanarak, görüşlerinin genişliği, anlatışının güzelliği dolayısıyla klasik tarih kitapları arasında yer alan ünlü *"History of England"* ("İngiltere Tarihi")ni yazdı. Bu arada *Natural history of religion*" ("Dinin Doğal Tarihi") adlı yapıtı da çıktı. 1763 yılında bir elçinin sekreteri olarak gittiği Fransa'da parlak bir kabul gördü, burada Encyclopédiste'ler ve J. J. Rousseau ile yakın ilişkiler kurdu. İngil-

tere'ye dönerken, o zaman ne Fransa'da ne de yurdu İsviçre'de tutunamayan Rousseau'yu da birlikte götürdü; ama Rousseau'nun geçimsizliği yüzünden az zaman sonra ayrıldılar. Bir aralık yaptığı Dışişleri Bakanlığı müsteşar yardımcılığından çekildikten sonra sakin bir hayat yaşayıp 1776 yılı Ağustosunda öldü. Ölümünden sonra bir de "*Dialogues concerning natural religion*" ("Doğal Din Üzerine Konuşmalar") adlı bir yapıtı yayımlandı.

İngiliz empirizmini sonuna kadar götürmüş olan Hume'un araştırmalarını, Berkeley'in sensualizm ile nominalizmi ulaştırdığı noktadan başlayarak gözden geçirelim. Hume, Berkeley'in "soyut kavramların insan zihninde bile bulunmadığı" düşüncesini çok doğru bulur; hatta bu düşünceyi o zamana kadar felsefede başarılmış olan işlerin en büyüklerinden biri sayar. O da, Locke'un dış deney (sensation) ile iç deney (reflection) arasında yapmış olduğu ayırmanın *ilkece* bir ayrılığı belirtemediği, bunların birbirinden büsbütün ayrı olan iki deney alanı sayılamayacağı kanısındadır. Hume da ilkin "*tasarımların kaynağı*" sorusunu ortaya koyar; o da bilincin içindekileri ikiye ayırır: "*izlenimler*" (impressions) ile "*ideler*"e (ideas). "İzlenimler" deyince Hume, işitirken, görürken ya da sever ve nefret ederken, arzularken, isterken duyduğumuz *canlı* izlenimleri, yani duyumları, duygulanımları (affections) anlar. "İdeler" ise, izlenimlerden daha az canlı olan hatırlama ve hayalgücü tasarımlarıdır; bunların bilincine, ancak herhangi bir izlenime yönelip onun üzerinde durduğumuzda varırız. Düşünmenin yapıcı gücü, duyumlarla edindiğimiz gereçleri birleştirmek, değiştirmek, genişletmek ya da daraltabilmekten ileri geçemez; düşünmenin bütün gerecini dış deney ile iç deney sağlar; zihnin gördüğü iş, yalnız bu gereçleri bağlamak ve birleştirmektir. Bütün "idelerimiz" (ideas), "izlenimler"in (impressions) temeli üzerinde meydana gelir ve canlı izlenimlerin soluklaşmış yansılarıdır. İlk bakışta kaynaklarından çok uzaklaşmış gibi görünen idelerimizin bile, iyice araştırıldıkta, bu kaynaktan çıkmış oldukları görülür. "Tanrı idesi" de böyledir: Zihin bu ideyi "bilgelik", "iyilik" gibi insanın birtakım niteliklerini sınırlarının dışına yayıp genişletmekte elde eder. Tasarımları birbirine bağlayan da, bir *çağrışım* (association) *mekanizmasıdır*. Demek ki, süjede bulunan her şeyin kökü *mutlaka* deneydedir; süjedeki bilgilerin hiç olmazsa temeli, hammaddesi objeden gelir; süjenin yaptığı, bu hammaddeyi işleyip düzene sokmaktır.

İmdi idea'lar impression'ların yansıları ise, kökü impression'larda olmayan hiçbir idemiz olamaz. Ama o zaman da bütün tasarımlarımızın az ya da çok doğru olmaları gerekirdi, dolayısıyla da *yanılma* olamazdı. Hume "yanılma problemini" şöyle çözer. İzlenimlerin ideler haline geçmesi, birinci planda bellekte olur. *Hatırlama,* eskiden edinilmiş olan izlenimlerin yeniden ortaya konmalarıdır (reproduction). Bu arada da izlenimlerin ilk güçleri (intensity), canlılıkları kaybolmuştur. (Hume'da "canlılık" izlenimlerin, "solukluk" idea'ların özelliğidir). Yanlış bir hatırlama, herhangi bir idenin, gerçekte hiçbir ilgisi olmadığı bir izlenimle bağlanmasından ya da tersine olarak, bir izlenimi başka bir izlenimin idesine bağlamaktan doğar. Başka bir deyişle: Yanılma, izlenimlere aykırı ideleri, idelere de aykırı izlenimleri bağlamaktan ileri gelir. İdea'larla impression'ların aralarındaki ilgilerin birbirine karıştırılma-

sında asıl rolü olan *hayalgücüdür* (imagination). Yalnız, hayalgücü deyince Hume, uluorta çalışan, idelerle izlenimler arasında istediği gibi ilgiler kuran bir yetiyi anlamaz; hayalgücü de, ruhtaki bütün öteki reproduction etkinlikleri gibi, birtakım *yasalara* bağlıdır ve bilgi teorisinin başlıca işi, bu etkinliklerin *mekanizmasını* aydınlatmaktır. Bu anlayışla da Hume – Locke ile Berkeley'de olduğu gibi – *çağrışım psikolojisini* bilgi teorisine temel olarak almaktadır. Onun bu psikolojinin gelişmesine gerçekten de büyük hizmetleri dokunmuştur. Hume çağrışımın ana yasalarını bulmuş olduğu kanısındadır; ona göre bunlar: "benzerlik", "aykırılık", "uzay ve zaman bakımından yakınlık (contiguity)", bir de "neden-etki bağlılığı" yasalarıdır.

Locke ile Berkeley için olduğu gibi, Hume için de, *doğruluk*, "tasarımlar" ile bunların dışında bulunan bir "nesneler dünyası" arasındaki uygunluk olamaz. Ona göre de, "cisimler dünyasının" varlığını bile, ancak bir *olasılık* olarak kabul edebiliriz. Hayalgücü buna inanabilir, ama akıl böyle bir dünyanın varolduğunu hiçbir zaman tanıtlayamaz. Cisimler dünyasının varoluşu, olsa olsa, nedensellik (causality) ile tanıtlanabilir; ama bu yol da, Hume'a göre, pek öyle güvenilir değil, çok şüpheli. Bundan dolayı, Berkeley gibi Hume için de, "varolma" algılanmış olma" ile aynı şeydir, "varolma", algılanmanın ve yalnız onun bize vermiş olduğu bir kanıdır, bir *inançtır* (belief). Doğruluk, ancak algılar arasında doğru olan bağlantıların kurulmasıdır; bu bağlantılar da çağrışım yasalarına göre kurulurlar. Çağrışım mekanizmasının Hume için ne türlü önemli olduğu burada görülüyor; bu mekanizmayı bilmek, doğruya ulaştıran yolu bilmek demektir.

İşte Hume, Descartes'tan beri felsefenin baş problemlerinden biri olan *"töz kavramı"*nı bu anlayış çerçevesinde ele alıp eleştirmiştir. Descartes sonsuz tözün de, sonlu tözlerin (ruh ile maddenin) de metafizik olarak bilinebileceğini öne sürmüştü. Locke tözlerin varlığını kabul etmiş, yalnız bilinemeyeceklerini söylemişti, bu görüşü ile metafiziği kaldırmıştı. Berkeley, Locke'un bu düşüncesini tek doğrultuda, dış deney doğrultusunda ileri götürüp maddi tözleri tasarım bağlamlarına (complex) geri götürmüş, bununla maddi tözü ortadan kaldırmış, ama öbür yandan tasarımların temeli olarak ruhi tözü bırakmıştı; onu tek, asıl gerçek saymıştı. Hume ise, Berkeley'in yarım yaptığı işi tamamlayarak *ruhun töz oluşunu da kaldırır.* O da Berkeley'in maddi töze karşı kullandığı kanıtları alır, bunları ruha uygulayarak ruhun da bir töz olamayacağı kanısına varır. Hume bunu yapmakla hem spritualizmden kurtulmuş, hem de Locke'un kaçınmaya çalıştığı materializmden sıyrılmıştır. Hume'un "töz kavramı"nı eleştirmesi kısaca şöyle: "Ben" ya da "*ruh*" dediğimiz de bir *tasarımlar bağlamıdır* (complex); bu bağlamın altına bir dayanak sürmeye, bir töz yerleştirmeye hakkımız yok, çünkü bizim ancak algılarımız için açık tasarımlarımız var; "töz" dediğimiz de bu algılardan büsbütün *başka* olan bir şeydir; dolayısıyla töz üzerine bir bilgimiz olamaz. Töz kavramı, duyumlarımızı birçok defalar hep *aynı biçimde* birleştirmemizden, bağlamamızdan meydana gelmiştir. İşte bu biteviye aynı biçimde bağlamanın yarattığı izlenim, bizi töz kavramına götürmüştür. Biz nitelikleri (qualities) algılarken, onlara düşüncede – haksız olmakla birlikte – *hep* bir de töz *ekleriz.* Bu *alış-*

kanlık, bizi her niteliğin bilinmeyen bir töze bağlı olduğunu kabule vardırır. Cisimlerin varolduğu, bütün düşüncelerimizde *varsaydığımız* ve *kabul* etmemiz gereken bir şeydir. Ama dış dünyaya inanmayı sağlayan ne duyulardır, ne akıldır, yalnız *hayalgücüdür;* bu inanma da, izlenimlerin *biteviye bir arada görünmelerine* dayanır ve çelişmelerden kaçınmak için gereklidir. Görülüyor ki, burada Hume, Berkeley'nin maddi töz için yapmış olduğunun aynını yapıyor, ona göre de, duyumlar (impression'lar) bize yalnızca nitelikleri, durumları ve etkinlikleri gösterirler. Bunları ortadan kaldırırsak, Berkeley'nin kiraz örneğinde gösterdiği gibi, geriye bir şey kalmaz. Yalnız Hume Berkeley'den ayrılarak, bu *ruh* için de böyledir diyor.

David Hume'un bir de *nedensellik ilkesini* eleştirmesi çok dikkati çekmiştir. Bunun iki nedeni var: 1. Bu eleştirme, *deney bilimlerinin* dayandığı ana temeli yıkmak tehlikesini gösteriyordu. Ta Renaissance'tan beri en güvenilir bilgi örneği sayılan matematik doğa biliminin, nedensellik ilkesi başlıca dayanaklarından biri idi. 2. *Kant* bu eleştirmeye büyük değer vermiş, "kendisini dogmatik uykulardan uyandıran" bu eleştirmenin kendi felsefesine yol açan görüşlerden biri olduğunu söylemiştir. Hume'un nedensellik sorununu inceleyişi, töz sorununu ele alışına paraleldir. Her iki sorun için de *aynı* kanıtlar kullanılmıştır. Hume'a göre, töz yoktur, çünkü "töz idesi"ne karşılık olan bir izlenim (impression) yok; belli bir izlenim bulamıyoruz ki, yansısı töz idesi olsun. İşte bunun gibi, "neden-etki bağlantısı idesi"nin kaynağı sayabileceğimiz bir izlenim de gösteremiyoruz. Örneğin *a* olayını *b* olayının nedeni saymaya kalkarsak, ne *a*'nın algısında ne de *b*'nin algısında bir nedensellik bağlantısı bulamayız; burada nedeni de, etkiyi de ne görebilir, ne de duyabiliriz; bizim burada algılayabildiğimiz, ancak bu iki olayın *birbirinin ardından* geldikleridir; ama aralarındaki "neden-etki bağlılığı" denilen zorunlu ilgiyi algılayamıyoruz. Nedensellik de, töz gibi, hiçbir zaman algılanamaz, ancak *düşünülebilir;* bir sonuç olarak da çıkarılmaz (inference) dolayısıyla tanıtlanması da olamaz. Demek ki, nedensellik ne doğrudan doğruya bilinir (intuitif), ne de araçlı olarak, tanıtlamalarla bilinir (demonstratif), kısaca: hiç bilinemez. İmdi töz kavramında olduğu gibi, burada da şu soru ile karşılaşırız: Nasıl oluyor da bizde böyle bir tasarım (idea) var ve onu bildiğimizi sanıyoruz? Bu sorunun da yanıtı, yine töz sorusuna verilen gibidir: Aynı *b* olayının *a* olayının *ardından* geldiğini *birçok kereler* görünce bizde bir *alışkanlık* duygusu uyanıp yerleşir. Bu yüzden, böyle bir izlenimden doğan bir ideyi, bir zorunluluğu kavradığımızı *sanarak, a* ve *b* olayları arasındaki ilgiye mal ederiz. Başka bir deyişle: Bilincimizde birbiri ardından gelen *tasarımlar* arasındaki bir ilgiyi, yani *sübjektif* bir bağlantıyı olaylar, nesneler arasındaki bir ilgi haline sokarız; sırf sübjektif olan bir şeyi objektifleştiririz; o, objede de olup bitiyormuş sanırız. Oysa, tasarımların bilincimizde art arda gelişlerine bakarak, bundan *olayların* kendi aralarındaki zorunlu bağlılıklarını çıkaramayız, tanıtlayamayız – buna ancak *inanabiliriz.*

Bu düşüncesiyle de Hume'un empirizmi, deney bilimleri bakımından, bir *şüpheciliğe* (spectisism) varmış oluyordu. Bu anlayışta, deney bilimleri *olguları* saptama ile yetinecek, bunun dışına çıkıp zorunlu bağlantıları kavramak is-

teyen bir teoriye gitmeyecektir; çünkü böyle bir şey bilimsel bir tanıtlamanın değil de, ancak alışkanlığa dayanan bir inanmanın ürünü olur. Hume'un bilgiyi "olguların saptanmasından" ileriye götürmemek istemesi *pozitivist* bir anlayıştır da. Yalnız, Hume bu öğretisi ile empirik bilimlerin çalışmaları boşunadır demek istemiyor. Gerçi nedensellik ilgileri hiçbir zaman kesin olarak tanıtlanamazlar, ama bunlara inanmalıdır, çünkü bu inanma *pratik hayat* bakımından gereklidir. Yaşadığımız ya da kendimizin harekete getirdiğimiz olayların ardından belli birtakım olayların geleceğini *beklememiz,* pratik hayatın güvenliği bakımından gereklidir. Bu "art arda geliş" ne kadar sık oluyorsa, onun tekrarlanacağı da o kadar *olası* olur. Deney bilimleri bu olasılığı (probability) saptama ve matematik olarak belirleme ile yetinirlerse, tanıtı olmayan nedensellik kavramından pekâlâ vazgeçebilirler; bununla da, en olası olarak neyi beklememiz gerektiğini bize göstermiş olurlar. *Doğa yasası,* olgular arasındaki tekrarlanmaları çok olası olan ilişkiler kavramıdır; "doğa yasası" derken, bunu değil de, olaylar arasındaki "reel" bir bağlılığı anlarsak, bilme gücümüzün dışına çıkmış oluruz.

Hume'un bilgi öğretisi, Bacon'den başlayıp Locke üzerinden geçen bir gelişmenin, İngiliz empirizmi denilen çığırın en büyük ve son başarısıdır. Hume'dan sonra bu çığır İngiltere'de anmaya değer bir şey ortaya koymamış, buna karşılık Fransa ile Almanya'da kendisine daha elverişli ortamlar bulmuştur. Hume'da en yaratıcı olgunluğa erişmekle son sözünü de söylemiş olan empirizm, İngiliz Aydınlanmasının teorik temelidir; 18. yüzyıl İngiliz felsefesinin ana bilgi çığırıdır.

Reid

18. Yüzyıl İngiliz felsefesinde empirizmin dışında anmaya değer bir çığır, empirizmden esaslı noktalarda ayrılan *İskoçya Okulu*'dur. Burada ancak bilgi teorisinin ana düşüncelerini gözden geçireceğimiz okulun kurucusu *Thomas Reid* (1710-1796), Glasgow Üniversitesinde profesörlük yapmış, öğretisini *"Inquiry in to the human mind on the principles of common sense"* ("Sağduyu İlkeleri Bakımından İnsan Zihnini Araştırma") adlı yapıtında geliştirmiştir. Bu yapıt, Locke'un açtığı, Berkeley ile Hume'un içinde yer aldıkları çığıra karşı baştan aşağı bir *polemiktir.* Reid, Berkeley ile Hume'un, Locke'un öğretisinden türetilebilecek mantıki sonuçları çok güzel çıkardıklarını söyler. Nitekim bunlardan ilki (Berkeley) maddi dünyanın varlığını ortadan kaldırmış, ikincisi de (Hume) hem her türlü tözü, hem de nedenselliği yadsımıştır. Bu iki sonuç, tutarlı olunursa, Locke'un öğretisinden gerçekten de çıkarılabilir. Ancak, Reid'e göre, bu sonuçların ikisi de yanlıştır, dolayısıyla sonuçların kendileri Locke'un öğretisinin yanlış olduğuna en inandırıcı kanıtlardır. Locke'un asıl yanıldığı nokta, ruhu bir "tabula rasa" (boş bir levha), üzerine hiçbir şey yazılmamış bir kâğıt sayması, onda başlangıçta hiçbir şeyin bulunmadığını kabul etmesidir. Onun için Reid, her şeyden önce *çağrışım psikolojisiyle* savaşır. Çünkü bu psikolojiye göre yapılacak şey, duyuların sağladığı ya-

lınç öğelerden ruhumuzda karmaşık formları meydana getiren mekanizmayı aydınlatmaktır. Gerçi, Reid'e göre de, yargılarımızda tasarımları birbirine bağlarız, bu yargıları sonra çözümleyip öğelerine ayırabiliriz. Ancak, bununla, bu elde ettiğimiz öğelerin – çağrışım psikolojisinin inanıverdiği gibi – *temel öğeler* olduğu tanıtlanmış olmaz. Birtakım yargılarda kurucu parçalara kadar inmek elbette olabilir; ama öyle birtakım yargılarda da var ki, bunlar bizde bir *bütün* olarak meydana gelirler. Oluşlarını (genesis) görebilmek için, bu gibi yargıları suni olarak parçalayamayız. İşte Reid bütün öğretisini bu ana düşünce üzerine kurar: İnsan ruhunda *asli* (original) olan yargılar vardır – bir ahlak duygusunun, bir estetik zevkin olduğu gibi. Bununla da Reid, Locke' un "tabula rasa"sını kaldırmış, bunun yerine ruhta baştan beri bulunan *asli bir yargı yetisini* koymuştur. Ona göre bu yeti olmadan güvenilir bir bilgi teorisi kurulamaz, çünkü "doğru"yu "yanlış"tan ayırt eden bir yetidir – nasıl ki "iyi"yi "kötü"den ayıran da ahlak duygusudur. Bundan dolayı Reid, ruhtaki bu gibi asli olan yargıları aramayı başlıca bir iş olarak anlar. Bu yargılar da ancak iç deneyde bulunabilirler; bunlar bilincin temel olguları, dolayısıyla "*sağduyu*"nun (common sense) konularıdır. Sağduyu kavramı, aynı zamanda, Reid'in araştırmalarının sınırını da gösterir: Onun bilmek istediği, "ortalama bir insan, sağduyusu ile nesnelerin bağlantısını nasıl biliyor?" sorusudur; bundan ileriye varıp "sağduyu"yu eleştirmez; sağduyunun yargıları birer önyargı mı? bunu sorup araştırmaz; ona göre bu yargılar zihnin içgüdüleri gibidir; onları oldukları gibi almak, doğruluklarından şüphe etmemek gerektir; bunlara aykırı olanlar yanlıştır, saçmadır. Örneğin tözlerin olduğu, bir cisimler dünyasının varolduğu, olayların aralarında neden-etki bağı ile birbirlerine bağlı oldukları düşünceleri, asli yargılardandır.

Başlıca Batı ve Orta Avrupa ülkelerinde (İngiltere, Fransa ve Almanya'da) gelişip buraların yapı ve geleneklerine uygun biçimler alan Aydınlanma Felsefesi, en aşırı, en radikal sonuçlarına *Fransa*'da varmıştır. Bu da, o zamanki Fransa'nın politik-sosyal durumu ile açıklanabilir. O sıralarda bu ülkenin, Kilise ile mutlakiyetçi yönetimi desteklediği ortaçağ artığı bir sosyal düzeni vardı. Yalnız, ta Renaissance'tan beri gelişen yeni eğilimler bu yapıyı da çatışma ve gerginliklerle yüklemişti. Fransız aydınlanması *radikal* düşünceleriyle bu gerginliği son sınırına kadar vardırmış, sonunda ipin kopmasına, yani Fransız Devriminin patlamasına yol açmıştır. Daha çok sakin bir bilimsel araştırma havası içinde gelişen İngiliz Aydınlanma felsefesine karşılık, Fransız Aydınlanma felsefesi şimdiye kadarki anlayış ve görüşleri kıyasıya yıkmak isteyen bir *savaş felsefesidir:* Kışkırtıcıdır, inkârcıdır; göreceği işte kendisine büyük güveni olduğu için de dogmatiktir. Bundan dolayı Aydınlanma'nın karakteristiği olan çizgilerin en kesin gerçekleşmelerini Fransa'da buluruz. Bunlardan örneğin "bilgiyi geniş çevrelere yaymak", "halka indirmek" eğilimini alırsak, bunun en çok Fransa'da gerçek olduğunu görürüz. Bilimin ödevinin toplumu *aydınlatmak* olduğunu açıkça ileri süren, bu ödevi bu doğrultuda bilerek yerine getirmek isteyen ilkin Fransız Aydınlanmacıları olmuştur, İngiliz Aydınlanmasında bu amacı öyle pek açık bir biçimde istenmiş olarak bulamıyoruz. Fransa'da bu eğilimi gerçekleştirenler, başta *Voltaire* olmak üzere

Fransız *Encylopédiste*'leridir. (Esasen "ansiklopediler", bilgileri geniş çevrelere yayma işinde karakteristik bir fenomendir.)

Fransız Aydınlanma düşüncesinin oluşmasında payı olan *motifler* belirtilmek istenirse, şunlar söylenebilir: 1. *Fransız geleneğinin* kendisinde bulunanlar, Montaigne'den gelen bir *şüphecilik* ile Descartes felsefesinin yerleştirmiş olduğu *matematik düşüncedir.* 2. *Dışarıdan* gelen etkilerin başında İngiliz felsefesini saymak gerekir. İngiliz felsefesinin Fransa'ya geçmesine aracılık edenlerin başında *Montesquieu* ile *Voltaire* yer alırlar. Gerek onlarla gerekse başka yollarla Locke'un öğretisi, İngiliz deizmi, İngiliz ahlak felsefesi, çağrışım psikolojisi, Hume'un düşünceleri Fransa'ya gelmiş ve burada belli bir renk alarak benimsenmişlerdir. Bu renkleriyle bu düşünceler Fransa'da, İngiltere'deki orijinallerinden çok daha cesur, çok radikal ve sert olan biçimlere bürünmüşlerdir. Bir de, lojik karakterli Fransız dilinin bu düşünceleri açık ve aydınlık olarak formüllemesi, etkilerini büsbütün artırmıştır. Nitekim Aydınlanma'nın dünya görüşü Avrupa'nın öteki yerlerine, o zamanlar aydınlar için genel bir kültür dili olan Fransızcanın bu formülleriyle yayılacaktır. Aydınlanma'nın Fransa'dan çıkmış olduğu sanısı buradan gelir.

Condillac

Fransız Aydınlanması'nın temellerini, bilgi teorisi ve psikoloji bakımından, işleyenlerin başında *Etienne Bonnot de Condillac* (1715-1780) gelir. Bir rahip olan Condillac sakin, sessiz bir düşünür. Önceleri *Locke felsefesinin* çerçevesinde kalmış, *"Essai sur l'origine de la connaissance humaine"* ("İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Deneme") adlı yapıtında Locke'un empirizmini yurttaşlarına sistematik bir biçimde tanıtmıştır. Bundan üç yıl sonra yayımlanmış olan bir başka yapıtında, *"Traité des systèmes"* ("Sistemler Üzerine İnceleme") de Locke'un öğretisini Malebranche, Spinoza ve Leibniz'e karşı savunmuştur. Ancak, *"Traité des sensations"* ("Duyumlar Üzerine İnceleme") adını taşıyan ana yapıtında Locke'dan ayrılarak etkisi çok büyük olmuş olan kendi öğretisini geliştirmiştir. Condillac'ın bilgi teorisi, *her şeyi deneyden türetmek* yolunda yapılmış olan en radikal denemedir. Öyle ki, burada deneyin kendisi bile edilgin bir şey diye anlaşılır, ama yine de deney temeli üzerinde bir bilimin olabileceği gösterilir. Condillac'ın öğretisi açıklık ve yalınçlığı yüzünden büyük etki kazanmış, bir aralık okul ve üniversitelerde Descartesçı felsefenin yerini almıştır; Fransız Devrimi sıralarında ve sonra Napoléon döneminde öğretimde resmi felsefe olmuştur.

Locke'un bilgi teorisi Condillac için de çıkış-noktası olmuştur. Locke'un iç deney (reflection) ile dış deney (sensation) arasında yapmak istediği *ilke* ayrılığı, kendisinden sonra bir *derece* ayrılığına indirilmişti. Nitekim Berkeley böyle yapmış, dış duyumu iç duyumun en aşağı bir formu saymıştı. Aynı şeyi, yalnız *öbür ucundan* olmak üzere, Condillac da yapmıştır, yani, Berkeley'nin tersine olarak, *dış duyumu* (sensation) *temel* diye alıp, iç duyumu bunun oluşturduğu bir şey haline getirmiştir. Bunun için Condillac, ruhtaki *bütün* olayla-

rı – bütün düşünce, istenç, duygu ve içgüdü olgularını – *duyuların* sağladıkları duyumlardan (sensations) *genetik* olarak türetmeye, ruhta bütün olupbitenlerin *kılık değiştirmiş* duyumlar olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ruhun bütün görevleri ile birlikte nasıl her şeyini dışarıdan duyumlarla edindiğini açıklamak için Condillac, kendisine birbiri arkasından duyu organları kazandıran bir *mermer heykel* tasarlar; sonra bu duyu organlarının sağladığı duyumlardan ruhta nelerin meydana geldiğine bakar. Heykelin edindiği ilk ve biricik izlenim, örneğin "gül kokusu" olsaydı, ruh gül kokusundan ibaret olacaktı. Birbiri ardından çeşitli duyu organları ile donatılan bu heykelde türlü ruh fenomenlerinin nasıl oluştuğu için bir iki örnek: Çeşitli izlenimlerden biri kuvvetli ise, ağır basıp ötekilerini arka planda bırakıyorsa, ruh buna yönelir, böylece "dikkat" adı verilen fenomen meydana gelir; "karşılaştırma", "yargı" iki duyum aynı zamanda bulunuyorlarsa oluşurlar; "hatırlama" bir izlenimin etkisinin uzun sürmesinden başka bir şey değildir; "soyutlama" bir duyumu öteki duyumlardan soyup çıkarmadır vb. Condillac'a göre bir duyumda hep *iki yön* vardır: bir tasarım, bir de duygu ile bundan doğan bir isteme. Bundan dolayı duyumlardan hep iki sıra ruh hali gelişir: *teorik yönde* dikkat, hatırlama, ayırt etme, karşılaştırma, çıkarsama, hayal etme, soyutlama; *pratik yönde* ise tutku, sevgi, nefret, umut, korku ve bir de ahlaki istenç meydana gelir. Heykel örneği üzerinde Condillac'ın anlattıklarının özeti, "ruh"un, "ben"in bir *duyumlar bütünü* olduğudur. Ruhtaki bütün yetiler, formlar, hep duyumların işlenmesinden, işlenip kılık değiştirmelerinden oluşmuşlardır.

Condillac en aşırı bir sensualisttir, ama çok kere sanıldığı gibi, materialist değildir – bu çeşitten bir sensualizmden materializme çıkan yol yakın olmakla birlikte. *Madde*, Condillac'a göre, duyumlayamaz, düşünemez, bölünebilen ve yer kaplayan bir şeydir. *Ruhun* ise birliği vardır; duyumlayabilmek, düşünebilmek için onun bu birliği gereklidir; duyumların içinde işlenebileceği bir substratum (dayanak, töz) olmalıdır. İşte böyle bir şey olan ruh, Condillac'a göre, *maddi değildir*.

FRANSIZ MATERİALİSTLERİ

18. Yüzyılın Fransız materialistleri ise, özellikle ruhun *maddi* nitelikte olduğunu ileri sürerler. Fransız Aydınlanması'nın anmaya değer bir düşünce çığırı da *materializmdir*. 18. Yüzyıl Fransız materializmini oluşturan etmenlerin başında Gassendi'nin atomculuğu, Hobbes'un materializmi, bir de bu yüzyıldaki doğa bilimlerinin birtakım araştırmaları gösterilebilir. Kendisi de bir Fransız düşünürü olan Gassendi (Pierre Gassend) 17. yüzyılda, Demokritos ile Epikuros'un atom öğretisini, ortaçağdaki bozulmuş formundan kurtararak gerçek görünüşü ve değeri ile ortaya çıkarmıştı.* Aydınlanma'da İngiliz felsefesi ve bilimine yönelmesi, Fransız düşüncesine Hobbes'un materializmini de yakından tanıtmıştı.

---

* Bkz. s. 176.

İşte bütün bu öğeler, 18. yüzyıl Fransız materializminin kurucusu sayılan *Julien Offray de Lamettrie*'de (1709-1751) birleşip yeni bir materialist öğreti olarak biçim kazanmışlardır. Bir askeri hekim olan Lamettrie *"Histoire naturelle de l'âme"* ("Ruhun Doğal Tarihi") adlı yapıtındaki düşünceleri yüzünden yerinden olup Hollanda'ya sığınmış, birkaç yıl sonra yayımladığı "L'homme machine" ("Makine İnsan") adındaki kitabın yarattığı tepki ve kızgınlık dolayısıyla buradan Prusya'ya kaçmak zorunda kalmış, burada kendisini o zamanki Prusya Kralı Büyük Friedrich korumuştur. Hollanda'da iken birlikte çalıştığı Hollandalı hekim *Boerhave*'in de üzerinde büyük etkisi olmuştur. Bir Spinozacı olan bu Hollandalı hekim, organik hayat ile ruhi hayatı birbirlerine paralel olarak inceliyor, birincisindeki değişikliklere ikincisinin de bağlı olduğunu kabul ediyordu. İşte Lamettrie'nin *antropolojik materializmine* bu anlayış çıkış-noktası olmuştur. Bir yandan da *Descartes*'ın mekanist doğa felsefesini benimseyen Lamettrie, bu felsefe tutarlı olarak sonuna kadar götürülürse, doğada bir teolojiye hiçbir şekilde yer kalmaz, burada bütün olupbitenler "çarpmalara" bağlanabilir, dolayısıyla geride *madde* ile onun hareketlerinden başka bir şey kalmaz diye düşünür; "ustası – Descartes – bunu papazlardan korkusundan açıkça söyleyememiş, şimdi öğrencisi bunu açıkça söylemek cesaretini kendisinde bulmaktadır". Lamettrie, Descartes'ın hayvanları birer otomat saymasını da çok doğru bulur. Yalnız, bunu *insan* için de ileri sürmekten çekinmek için sebep yok. Bu anlayışını desteklemek yolunda Lamettrie, insan ile hayvan arasında bir nitelik (qualitatif) ayrımı bulunmadığını, buradaki ayrımın yalnız bir *derece* (quantitatif) ayrılığı olduğunu tanıtlamaya çalışır. Beyin üzerinde yapmış olduğu gözlemlerin, ona ruhun fiziki organizmaya bağlılığını göstermiş olduğuna inanır. Onun için, "şimdiye kadar bilinememiş olan, bundan sonra da tek başına bilinemeyecek olan" ruhu, bedeni çıkış-noktası olarak incelemek gerektiğini ileri sürer. Ona göre, ruhta bulunan her şey, bir şekilde bedenden geçmiştir; bir çocuğu kendisine hiçbir şey öğretmeden baştan beri tam bir yalnızlık içinde büyütsek, bu çocuk sonunda bütün bildiklerinin *duyulardan* gelmiş olduğunu bulacaktır. Duyularla edinilmiş bu bilgileri incelediğimizde de duyuların bize, doğa filozoflarının sözünü ettikleri o cansız, şekilsiz maddeyi değil de, canlı, *hareket* halinde bulunan, belli *formları* olan maddeyi tanıttığını görürüz. Yaptığı birçok araştırma ve deneyimlerle *organik hayatın* da mekanik nitelikte olduğunu göstermeye çalışan Lamettrie'nin ama asıl gözönünde bulundurduğu, duyan, düşünen, isteyen *ruhun da* maddenin bir parçası olduğunu ortaya çıkarmaktır. Ona göre, ruh, bedenin öteki görevleri (fonction) arasında bir *görevdir* ve bu görevin organı da beyindir. İnsanın düşünebilmesi, ona hayvanlar karşısında bir üstünlük kazandırmıştır. Ama insan ruhunun bu yüksek gelişmesi, beynin kıvrımlarının çok incelmiş olmasındandır. Bu da insana geniş bir hatırlama yetisi kazandırıp onun boyuna daha iyi yetişmesini olanaklı kılmıştır. Kosmolojik olmaktan çok antropolojik olan Lamettrie'nin materializminde madde, Descartes'ta olduğu gibi, yalnız bir uzam değildir; maddede *hareket gücü* ve *duyumlama yeteneği* vardır; bunlar maddenin temel nitelikleridir. Bundan dolayı Lamettrie, Descartes'a karşıt olarak hayvanlar için de duyma ve düşün-

meyi kabul eder. Maddi doğada sert karşıtlıklar değil, *geçişler* vardır; bu geçişler, bu basamaklar, olmuş bitmiş formlar olmayıp en aşağı formlardan en yükseklerine doğru ilerleyen bir gelişmenin öğeleridir.

18. Yüzyıl Fransız materializmini bir *sistem* haline getiren, aslında bir Alman aristokratı olan, genç yaşında Paris'e gelip yerleşen *Paul-Henri Baron d'Holbach*'tır (1723-1789). Onun önce takma bir adla çıkan *"Système de la nature"* ("Doğa Sistemi") adındaki kitabı, materializmin İncili sayılır. Yapıtın meydana gelmesinde Diderot ile matematikçi Lagrange'ın da payları vardır. Bu yapıt materializmi *sistemleştirmiş*, ama ortaya yeni bir düşünce koyamamıştır. O dönem için önemi, spritualist ve dualist felsefelerle şiddetle savaşması, bunların gerek teori, gerekse pratikte ne kadar zararlı olduklarını büyük bir ısrarla belirtmesidir. Yapıttan birkaç düşünce: Maddi doğa cansız, edilgin, kendi kendine hareket edemez olsaydı, o zaman Tanrı gibi, ruh gibi "manevi nedenlere" başvurmak gerekli olurdu. Ama doğa kımıldamayıp duran bir şey değildir; *hareket* maddenin temel niteliğidir. "Manevi nedenleri" işe karıştırmak, olsa olsa, *bilgisizliğimizin* bir belirtisidir. Nerede "doğal neden" bulamıyorsak, orada işin içine hep "Tanrı" ile "ruhu" karıştırırız; bu ise, ilkel insanın doğa olaylarını, cinleri-perileri işe karıştırarak açıklamasından arta kalmış bir şeydir. Ruhun, beynin bir niteliği olduğundan başka bir şey bilemiyoruz. Beyin bu niteliği nasıl edinmiş? Holbach'a göre bu nitelik, canlı varlıklara özgü bir *düzenlemenin* (combinaison) ürünüdür; bu düzenleme sayesinde canlı varlığa alınan cansız, duygusuz madde cansız olmaktan çıkar, duyma yeteneğini kazanır; insan organizmasına alınıp özümlenen süt, ekmek, şarapta da hep böyle olur. Düşünme bir *molekül hareketidir,* tıpkı beslenmeye, büyümeye temel olan hareketler çeşidindendir. Bütün bu hareketler elbette bilmecelidir, ama "manevi bir töz" kabul etmekle de bilmeceyi çözmüş olmayız. Onun için, ruhun kendisini etkileyen "maddi nedenler" yüzünden hareket edip değiştiğini bilmekle yetinelim; bu bize ruhun etkinlik ve yetilerinin *maddi* olduğu sonucunu çıkarmak hakkını verir. Bütün bilim *fiziktir,* ahlak bile.

Voltaire

Fransız Aydınlanmasının asıl önderi, yazar ve filozof Voltaire'dir. Fransız Aydınlanmasına gelişmesini sağlayan, hızını kazandıran İngiliz felsefesini Fransa'ya getiren, büyük yazarlığı ile bu felsefenin düşüncelerini memleketine benimseten, başlıca Voltaire olmuştur. O, "İngilizler Üzerine Mektuplar"ında *(Lettres sur les Anglais)* yurttaşlarının önüne yeni bir doğa felsefesini, yeni bir toplum düzenini sermiştir. Kara Avrupasına İngiliz düşüncelerini aşılayan, Newton'un mekanist doğa sistemini, Locke'un empirist felsefesi ile İngiliz deizmini yakından tanıtan bu mektuplar, Avrupa'nın kültür tarihinde bir dönüm noktasıdırlar.

François Marie Voltaire (Arouet) (1694-1778) Paris'te doğdu. Hukuk okudu. 1726-1729 yıllarında Londra'da bulundu. Paris'e döndüğünde "İngilizler

Üzerine Mektuplar"ını çıkardı, yapıt yasak edilip yakıldı. Bundan sonra birkaç yılını Cirey'de geçirdi. Kendisine ün ve saygı kazandıran felsefi ve edebi yapıtlarının büyük kısmını burada hazırladı. Prusya Kralı Büyük Friedrich'in kendisini ısrarla çağırması üzerine Berlin'e gidip burada üç yıl kaldı. Bundan sonra İsviçre'ye yerleşti, buradan Kiliseye karşı savaşması, baskı görenleri desteklemesi, onu bütün Avrupa'nın gözünde insanlığın büyük dostu yaptı. 84 yaşında iken Paris'e döndüğünde krallar gibi karşılandı.

Felsefi Yapıtları: Yukarıda sözü geçen *"Lettres sur les Anglais"* ("İngilizler Üzerine Mektuplar") – söylendiği gibi, bu mektuplarında Voltaire yurttaşlarına İngilizlerin yeni dünya görüşünü, yeni siyasi-sosyal kurumlarını tanıtır; eser, "din ve politik düzen bakımından tehlikeli görüldüğü için" yasak edilip yakılmıştır. *"Eléments de la philosophie de Newton"* ("Newton Felsefesinin Öğeleri") – bu yapıtıyla da Voltaire, yeni İngiliz biliminin büyük bir başarısını tanıtır. Yeni doğa biliminin Kopernikus ile başlayan gelişmesinin doruğu olan Newton'u bütün Avrupa'da popüler yapan bu yapıt olmuştur denilebilir. *"Dictionnaire philosophique"* ("Felsefe Sözlüğü"). *"Le philosophe ignorant"* ("Bilgisiz Filozof") – Voltaire dünya ve hayat anlayışını bu son iki yapıtında özetlemiştir. *"Essai sur les moeurs et l'esprit des nations"* ("Ulusların Töreleri ve Ruhu Üzerine Deneme") – tarih ve kültür felsefesi bakımından önemli yapıtı; "tarih felsefesi" (philosophie de l'histoire) terimi ilk olarak bu kitapta kullanılmıştır.

Voltaire dar anlamıyla bir filozof değildir, daha çok *yeni bir dünya görüşü* için ihtirasla savaşan sanatçı bir yazardır. Görüşlerinin felsefe bakımından bir derinliği, özgünlüğü yoktur. Böyle olmakla birlikte, Fransız Aydınlanması üzerinde, bu aydınlanmanın başlaması ve gelişmesi üzerinde etkisi çok büyük olduğundan, hayat anlayışına temel olan bir iki teorik düşüncesini görmek yararlı olacaktır. Voltaire *bilgi* anlayışında esas bakımından *Locke*'a bağlıdır. Locke'un bilgi öğretisini Fransa'ya asıl getiren, bu öğretiye ilkin dikkati çeken Voltaire olmuştur. O, Locke'tan daha enerjik olarak bütün tasarımların dış duyumlardan geldiğini ileri sürer; bununla Locke'un öğretisinden ileri bir sensualizm geliştiren Condillac'a ve İngiliz çağrışım psikolojisine (Hume) yaklaşmış olur ve metafizik problemleri hep bu bakımdan inceler. Locke "tözü bilemeyiz" demekle felsefesinin materializme kaymasını önlemişti. Voltaire "töz" anlayışında da cesaretle ileri gider. Ona göre, "düşünen töz" ile "yer kaplayan tözün" aynı şey olmaları *pek olası;* "ben bir bedenim" önermesi Descartes'ın "düşünüyorum" önermesi kadar kesin bir bilgidir. Ruh beden ile bir rastlantı olarak birleşmiş olan, ondan bağımsız, başlıbaşına olan bir töz olamaz; bu, bir soyutlamadan, realiteden bir parçayı zorla ayırıp ona keyfi olarak başlıbaşına bir varlık yüklemeden başka bir şey değildir. Yalnız bunu söylemekle Voltaire materializme sapmış olmaz, çünkü ona göre, gerçi ruhun görevleri bedene bağlı, ama bu yüzden beden ile ruh aynı şey olmazlar; ruhun organizmaya bağlılığı yanında kendine özgü bir yapısı da vardır; her varolan şey hem maddi hem de ruhi niteliktedir. Bu iki yönü birbirine karıştırdıklarından dolayı Voltaire *materialistler* ile, bu arada özellikle de Lamettrie ile ve materialistlerin atheizmleriyle şiddetle savaşır.

ENCYCLOPÉDİSTE'LER

Fransız Aydınlanmasının çeşitli düşüncelerinden her birinin kendine göre etkileri olmuştur. Ancak, asıl büyük etki, bu ayrı ayrı düşüncelerin bir arada toplanmasından doğmuştur. Bu düşüncelerin "bir araya gelmesini" sağlayan da, Fransız Aydınlanmasının en özgür başarısı sayılabilecek olan *"Fransız Ansiklopedisi"*dir. Ansiklopedinin birinci cildi *"Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers"* ("Açıklamalı Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Ansiklopedisi ya da Sözlüğü") adı altında 1751 yılında yayımlanmış ve 35 cilt olarak 1780 yılında tamamlanmıştır. Fransız Ansiklopedisi yeni felsefe ve bilimin düşünce ve bilgilerini Avrupa ölçüsünde yaymış, sosyal sınıfların idelerini birbirine tanıtmakla genel bir eğitime yol açmıştır. Bilgi görüşü bakımından Ansiklopedi başlıca *empirizme*, bunun Fransa'da almış olduğu *sensualist* biçime dayanır; metafizik görüşü bakımından da, başlangıçta *septik* olduğu, sonraları *materializme* kayar gibi olduğu söylenebilir. Çok yayılmış olduğundan Kilisenin görüşlerini epey sarsmıştır. Açık, anlaşılır ve *aydınlatıcı* bir düşünüş başlıca özelliğidir; amacı, gelenek ve göreneğe bağlı inançları ihtiyatlı, örtülü deyişlerle sarsmaktır; burada her türlü inanç anlatılır, ama hepsinden de şüphe edilir. Ansiklopedi'yi çıkaranlar ya da ona yazı yazanlar bütün bunları dile getirmeyi çok iyi başarmışlar, yeni düşüncelerin *devrimci gücünü* bir araya getirmeyi çok iyi bilmişlerdir. Ansiklopedi'yi yaratanlar arasında Voltaire, Rousseau, Holbach vb. gibi 18. yüzyıl Fransız düşüncesinin en ileri gelenleri vardır. Ama, Ansiklopedi'nin meydana gelmesinde en büyük payı olanlar, ilk yayımlayıcısı *d'Alembert* ile, onun çekilmesi üzerine yayımlama işini üzerine alan *Diderot*'dur.

Jean d'Alembert (1717-1783) büyük bir matematikçidir de. Felsefe için önemi, Ansiklopedi'ye yazdığı, yapıtın genel görüşünü belirten "Önsöz" (Discours prèliminaire) dolayısıyladır. Burada d'Alembert, bilgi dünyasını tamamıyla Francis Bacon'ın bilimleri sınıflamasına ve yöntemine bağlanarak betimler; Locke'a dayanarak Ansiklopedi'nin görüşünü deney bilgisinin dışına çıkarmaz. Deney dışına çıkan bilgiler bakımından Ansiklopedi septiktir: Ne ruh, ne de madde üzerine açık ve seçik olan bir bilgimiz var; nesnelerin "özü" bize kapalıdır; dünyanın gerçekte duyularla bize göründüğünden başka türlü olması çok olasıdır. Ansiklopedi sonra Diderot'nun yönetiminde materializme kaydıkça, d'Alembert'in şüpheciliğinden uzaklaşarak ona yabancılaşmıştır.

Encylopédiste'ler arasında en ilgi çekicisi, düşünceleri bakımından en zengini *Denis Diderot*'dur (1713-1784). Önce rahip olacaktı, ama hukuk okumuş, sonunda da serbest yazar olmuştur. Diderot yüzyılının bütün düşüncelerini büyük bir anlayış ve kavrayışla izleyip benimser; o dönemin hemen hemen bütün ileri gelen düşünürleriyle tanışır, onlarla yakın ilgiler kurar. Onun, bütün Fransız Aydınlanmasını kendisinde yansıtan bir düşünür olduğu söylenebilir. Yalnız, ilgilerinin çokyanlı olması yüzünden düşüncesinde birlik yok: Önce theizme inanmakla başlamış, şüpheci deizmden geçmiş, buradan naturalizme atlamış, sonunda materializme çok yaklaşan bir pantheizme varmıştır. Bu dağınık düşünce felsefe için de pek orijinal değil; Fransız

Aydınlanması yeni düşüncelerinden hemen hiçbirini Diderot'ya borçlu değildir. Bununla birlikte o dönemin en önemli düşünürüdür, çünkü durup dinlenme bilmeyen gelişmesinde, çevresindeki dağınık düşünceleri bir araya toplamış, bunları en güzel, en etkili bir biçimde dile getirmiştir. Diderot, 18. yüzyıl devrimci ruhunun doruğudur denilebilir.

Geniş anlamıyla Aydınlanma'nın başlıca idelerini ilkin Renaissance ortaya koymuş, 17. yüzyıl bunları düzenleyip sistemleştirmiş, klasik Aydınlanma çağı olan 18. yüzyıl da bu ideleri enerjik bir şekilde işleyerek mantıki sonuçlarıyla yaymış, hayata mal etmiştir. Bir bakımdan diyebiliriz ki, 18. yüzyıl felsefesi daha çok hazır bulduğunu işleyen bir düşüncedir. Bu hazır bulduğu ile yetinmeyi, onu yalnız benimseyip bundan pek ileri gidememeyi de en çok *Alman Aydınlanmasında* görebiliriz. Alman Aydınlanmasının hemen hemen hiç özgür olmayışı, başlıca idelerini İngiliz ve Fransız Aydınlanma felsefelerinden devşirmesi, Alman tarihinin kaderi ile de ilgilidir. Reformation'un çıktığı yer ve bu büyük din akımının yarattığı çok uzun süren kargaşalıkların ağırlık merkezi olan Almanya, bu arada Avrupa'da oluşan büyük kültür sürecine katılamamıştı. Bundan dolayı, Renaissance yüzyılında Nicolaus Cusanus, Kopernikus, Kepler ve Jacob Böhme ile yeni düşüncenin gelişmesinde yer alan bu ülkenin, 17. yüzyılın büyük bir kısmında bu düşüncenin yaratmalarında payı olamamıştır. Ancak 17. yüzyılın ikinci yarısında *Leibniz*'in yetişmesiyle, Almanya Yeniçağ Felsefesine ilk büyük düşünürünü vermiştir. Çok yanlı felsefesinde Leibniz, yurttaşlarına yeni felsefenin bütün başarılarını tanıtmış, kendisinden sonraki Alman felsefesinin, bu arada Alman Aydınlanmasının da, gelişmesi üzerinde büyük etkisi olmuştur. Leibniz'in felsefesi Alman Aydınlanmasında iki ayrı doğrultuda ele alınmıştır: Bir yandan Leibniz'in karşıt görüşleri uzlaştıran, her şeyi uyumlaştıran tutumu popüler anlatışlarla geniş çevrelere benimsettirilmiş, edebiyata geçirilmiş; öbür yandan da Alman üniversitelerindeki bir "okul felsefesi" çerçevesinde özellikle yöntem anlayışı işlenmiştir. Ancak, bu arada, bilgi anlayışını en son şekliyle anlatan yapıtı "Nouveaux essais sur l'entendement humain" ("İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler") ortada olmadığından (eser ancak 1765 yılında yayımlanmıştır), Leibniz felsefesinin yöntem görüşü tekyanlı olarak geliştirilmiştir. Leibniz, felsefesinde 17. yüzyılın büyük bir karşıtlığını, *rationalizm* ile *empirizm* arasındaki ayrılığı bir uzlaşmaya vardırmayı denemişti. Alman Aydınlanmacıları ise bu iki çığır arasında yine bağdaşamaz sert bir karşıtlık görür olmuşlardır ve bu iki çığırdan biri ya da öteki doğrultusunda ilerlemelerine göre, Alman Aydınlanması da değişik şekiller almıştır. Yalnız, Leibniz'in rastlantılı doğrular saydığı deney bilgileri ("Vérités de fait" – "olgunun doğruları") bu arada gittikçe ağır basmaya başlayarak, sonunda Leibniz felsefesinin rationalist niteliğini sarsmışlar; bu gelişme, Fransız ve İngiliz düşüncelerinin gittikçe artan etkileri ile de ayrıca desteklenmiştir. Almanlar o zamanki politik-sosyal ve edebi ilgileri yüzünden önce Fransız Aydınlanmasının etkisi altında kalmışlar, ancak sonraları İngiliz orijinallere yönelebilmişlerdir. Çok yanlı çeviri çalışmaları empirist görüşlerin geniş şekilde benimsenmesine yol açmış, sonunda Almanya'da Descartes'ın yerini tamamıyla Locke almıştır. Biz burada Alman Aydınlanmasının en tipik düşünürle-

rinden birini, Leibniz felsefesini sistemleştirerek onu bir okul felsefesi yapan, bununla da bu felsefenin başlıca görüşlerini geniş Alman aydın çevrelerine benimseten *Christian Wolff*'u tanımakla yetineceğiz. Ancak, ona geçmeden önce, felsefe bakımından bir özgürlüğü, bir derinliği olmamakla birlikte, Almanya'da Aydınlanma düşüncelerinin yayılması, popüler bir hale getirilmesi işinde büyük hizmetleri dokunmuş olan birisini, *Thomasius*'u kısaca analım.

Thomasius

Christian Thomasius (1655-1728) için bilginin, ancak insanı *aydınlatırsa*, dolayısıyla hayatın pratik amaçlarına bir yardımı dokunursa, bir değeri olabilir. Thomasius, bilimin bir "aydınlanma işi" olduğunu Almanya'da ilk olarak ileri sürendir ve hayatı boyunca bunun için yılmadan çalışmıştır. Ona göre felsefenin hayata yararlı olabilmesi için, şimdiye kadar onu bundan alıkoymuş olan hayatla kendi arasındaki birtakım engelleri ortadan kaldırması gerekir. Bu engellerin başında da, felsefenin şimdiye kadar bilgilerini anlattığı ağır, çapraşık biçim gelir. Felsefe herkesin kavrayacağı bir şekilde, herkesin anlayacağı bir *dille* anlatılmadıkça, insanoğlunu aydınlatmaya yarayamaz. Bundan dolayı Thomasius, o zamanlar Almanya'da felsefenin *Latince* ile yazılıp okutulmasını şiddetle eleştirir. Kendisi *Almanca*'nın felsefenin düşünce ve bilgilerini dile getirmeye pek elverişli olduğuna inanır, bunu gerçekleştirmek için de harekete geçer, birçok felsefe terimleri bulur. Daha önceleri, ortaçağ sonları ile Renaissance'ta, Alman mistikleri de, bunların arasında özellikle Jacob Böhme de, dini-felsefi düşünceleri halkın anlayacağı bir dille anlatmışlardı. Leibniz de – kendisi pek yazmamış olmakla birlikte – Almancanın felsefe dili olarak da kullanılmasını ister. İşte bu gelişmede son halkalardan biri olan Thomasius'un bulduğu felsefe terimlerinden bir kısmı, sonra Wolff üzerinden Kant'a kadar ulaşacak, onun etkisiyle Alman Aydınlanma Felsefesi gerçekten de yavaş yavaş Almanca yazmaya alışacak, böylece de felsefe ile edebiyatın, dolayısıyla felsefe ile hayatın karşılaşmaları sağlanmış olacaktır. Ama Thomasius'un kendisi 1687 yılında Leipzig Üniversitesinde derslerini Almanca ile vermeye kalkıştığı için üniversiteden çıkarılmıştır. Onun Alman üniversitelerine sokamadığı Almancayı bir zaman sonra Christian Wolff kesin olarak yerleştirecektir.

Wolff

Alman Aydınlanmasının *representatif* düşünürü Christian Wolff'tur; bu Aydınlanma başlıca düşüncelerini onun felsefesine borçludur. *Christian Wolff* (1679-1754) Breslau'da doğdu. Teoloji ve felsefe okuduktan sonra, önce Leipzig Üniversitesinde doçent oldu, sonra Leibniz'in yardımıyla Halle Üniversitesinde ilkin matematik, sonra da felsefe profesörü oldu. Burada öğretici olarak elde ettiği başarı ve tutarlı rationalizmi bu üniversitenin pietist hocalarını sinirlendirerek bunların tertipleri yüzünden ("böylesine sıkı bir rationa-

lizm atheizme vardırır") görevinden alınarak Prusya'dan çıkarıldı. Aydınlanmacı bir hükümdar olan ve Alman Aydınlanmasında bir düşünür olarak yer alan *Büyük Friedrich* Prusya tahtına geçince, yeniden Halle Üniversitesine çağırılıp burada yine büyük bir başarı ile çalıştı. Hayatının sonlarına doğru felsefesi, bütün Alman üniversitelerinde okutulan başlıca felsefe oldu.

Wolff, felsefesinde iki şeye ulaşmak ister: Bir yandan felsefenin *pratikte* işe yaramasına (çünkü insanın *mutlu* olması, onun göz önünde bulundurduğu başlıca amaç); öbür yandan *açık* ve *seçik* bilgiye; bu olmadan ilk amaca da ulaşılamaz. Ona göre, rationel bir bilgi deduktif olarak türetilebilir. Ama bunun için, kendisinden bütün bilgilerin mantıki olarak türetilebileceği "en yüksek bir ilke"nin bulunması gerekir. Wolff için bu en yüksek ilke, *"çelişmezlik ilkesi"*dir (principium contradictionis). Çelişmezlik ilkesi onda yalnız bir düşünme yasası değil, bütün *nesnelerin* de yasasıdır. "Yeter sebep önermesi" de (principium rationis sufficientis) çelişmezlik ilkesine bağlıdır. Bir nesne için bir "yeter sebep" bulunamıyorsa, o zaman onun bir hiçten meydana gelmiş olması gerekir ki, bu da bir çelişmedir. Bu salt rationel olan türetme yanında Wolff *deneyi* de hor görmez. Felsefede yüksek ilkelerden mantıki yolla türetilmiş olanları, deney olgular dünyasında saptayacaktır. Wolff'e göre biz her bilgi objesini, biri *düşünce* ile öteki de *duyu algısı* ile olmak üzere, iki bakımdan tasarlarız. Birinci bakımdan obje açık ve seçik olarak, ikincisinden ise bulanık ve karışık olarak tasarımlanır. Ama bu iki bilgi türü birbirini dışındalamazlar (exclusion), yanyana bulunabilirler. Onun için, Wolff'ün bilimler sisteminde felsefenin bir bölümü yanında bununla ilgili bir empirik bilim de yer alır: *Rationel* kosmolojinin yanında *empirik* kosmoloji, *rationel* psikolojinin yanında *empirik* psikoloji, *rationel* teolojinin yanında *empirik* teoloji vardır. Bir örnek: Rationel psikolojide – metafiziğin bu bölümünde – *ruh* üzerine salt *akıldan* (kavramın çözümlenmesiyle) birtakım tasarımlar türetilir; empirik psikolojide bu rationel tasarımların doğru olup olmadıklarını deneyde kontrol eder (hesaptaki sağlama gibi bir şey). Demek ki, bilginin iki yolu var, ama ikisi de bizi *aynı* doğruya vardırırlar.

Leibniz'in şu ya da bu vesileyle yazmış olduğu mektuplar, makaleler, irili ufaklı kitaplarda dağınık olarak anlattığı düşüncelerini Wolff birçok ciltler tutan yapıtlarında sıkı bir *sistem* içinde derleyip toplamıştır. Bundan dolayı onun felsefesine *Leibniz-Wolff felsefesi* de denir. Gerçekten de Wolff'ün felsefesi için temel, Leibniz felsefesidir. Gerçi o Leibniz felsefesini özgün biçimiyle ve tam olarak vermemiştir; bu felsefenin birçok yerlerini tekyanlı olarak yorumlamış, ondan yalnız akılla tanıtlanabileni almış, çok renkli Leibniz felsefesinden sonunda kuru bir intellektualizm kalmıştır. Bununla birlikte Wolff felsefesinin etkisi büyük olmuştur. Gerek Leibniz'in felsefesi, gerek 17. yüzyıl rationalizminin birçok düşünceleri Almanya'da geniş çevrelere bu felsefe ile yayılmıştır. Kant'a kadar Alman üniversitelerine Leibniz-Wolff felsefesi egemen olacaktır. Kant da ilkin bu felsefenin zemini üzerinde yetişecek, sonra yavaş yavaş onu aşıp kendi felsefesine varacaktır. Wolff'ün Alman Aydınlanması için bir başka önemi, Almancayı Alman Üniversitelerine kesin olarak yerleştirmesi ve Alman felsefe terimlerinin önemli bir kısmını yaratmış olmasıdır.

PRATİK SORUNLAR

Din Sorunu

Reformation ile başlayan din savaşları, mezhep ayrılıkları, bunların arasındaki bitip tükenmek bilmeyen dogmatik kavgalar daha 17. yüzyılda ortalıkta bir bıkkınlık yaratmış uzlaşma, *barış* isteklerine yol açmıştı. Mezhepleri uzlaştırmak yolunda en tipik girişimi *Leibniz* yapmıştı. Leibniz üç büyük mezhep – katoliklik, Lutherizm ve Calvinizm – arasında Hıristiyanlığın ortak esaslarını bir araya getiren bir teoloji sistemi tasarısı hazırlamış, bunun üzerinde bir anlaşmayı gerçekleştirmek istemiş, ama başarı elde edememişti. Öbür yandan *Locke* da "Hoşgörürlük (tolerance) üzerine Mektuplar"ında bu derde bir çare arar. Onun tezi, "özgür bir devlette özgür bir kilise"dir. Devlet din işlerine karışmayacaktır; din insanın vicdanı ile ilgili bir şeydir; bireyler dini inançlarına göre serbest olarak toplanıp örgütlenecekler; devlet, kendisine zararları dokunmadıkça, onları hoşgörüp koruyacaktır; devlet hiçbir mezhepten yana olmayacak, yan tutmayacaktır, çünkü devletin görevi, yurttaşların *budünyadaki* mutluluğunu sağlamaktır; devlet din işlerinde yan tutarsa asıl ereğine aykırı davranmış, onun gerçekleşmesini aksatmış olur. Oysa bir yüzyıl önce *Hobbes* "doğru din, doğru inanç ancak *devletin* doğru bulduğu din ve inançtır – bu inanç isterse aslında yanlış olsun" diyordu. Burada "hoşgörürlük"ten eser yok. Hobbes, kişisel kanıları, bu arada bireyin kendine göre bir din inancı olmasını mutlakiyetçi devleti için en büyük düşman sayar. Locke ise, 18. yüzyılda vicdan ve düşünme özgürlüğünü en enerjik şekliyle savunan liberalizmin klasik filozofudur.

Aydınlanma'nın başta gelen din anlayışı *"akıl dini"*dir, *"doğal din"*dir. Bu da, mezhep ayrılıklarının *üstünde kalmak*, mezheplerin üstünde ve dışında bir din doğrusu aramak yoludur. Akıl dinini oluşturan, elbette, yalnız bu motif değil; onu asıl Aydınlanma'nın genel dünya görüşü içinde anlamak gerekir. "Akıl dini", akılla bulunmuş olan, aklın yattığı ve benimsediği din demektir. "Doğal din" de bu demektir: Her türlü dış form ve gelenekten *(tarihten)* bağımsız olarak insanın *doğasında* yerleşik inançlardan kurulmuş olan bir din*. 18. Yüzyılda "tarihi olan" ile "doğal olan" arasındaki karşıtlık, bir *değerleme* ölçüsü olmak bakımından, çok karakteristiktir: "Tarihi olan" çoğu zaman yapma, bozulmuş, akla aykırı sayılır; "doğal olan" ise, nerede ve ne zamanda olursa olsun, her insanın özünde bulunan, akla uygun olan şeydir.

İmdi Aydınlanma, bir yandan tarihi bir vahiy dini olan *Hıristiyanlık* ile akıl dinini *uzlaştırmayı* dener; "gerçek Hıristiyanlığın" akla uygun olduğunu göstermeye çalışır; öbür yandan da "tarihi din" ile büsbütün *ilgisini keserek* biricik din olarak akıl dinini kabul eder. Uzlaştırmacılar arasında *Locke* ile *Wolff* var; salt akıl dininden olanlar da *deistlerdir*. *Locke*'a göre, Tanrı dinde, ancak,

---

* Krşl. s. 183-184.

yine kendisinin insana vermiş olduğu akla uygun yasaları bildirmiştir. Bu arada bir vahiy de (revelation) zorunlu idi, çünkü duyulara bağlı aklı ile insan, vahyin bildirdiklerine kendi başına ulaşamazdı. Vahiy, aklın üstündedir, ama akla *uygundur;* o, "doğal-akli-bilgi"nin zorunlu bir tamamlayıcısıdır; aklın *kendiliğinden* bulamayacağı, ama kendisine uygun diye anlayabileceği şey vahyedilmiştir. *Wolff* de böyle düşünür: Vahiy ile akıl tamamıyla uzlaşabilirler. Ona göre de, bir yandan vahiy akla uygun olmalıdır; öbür yandan da insanın aklı ile hiçbir zaman ulaşılamayacak olan vahiy doğruları vardır; bunlar akıl-üstüdürler; ama bu akıl-üstü oluş, akla aykırı oluşa kadar varmamalıdır. Görülüyor ki, Locke ile Wolff, uzlaştırıcılıklarına rağmen, vahyin akla uygun oluşunu, olmasını başlıca bir koşul olarak ileri sürüyorlar. İnsan sınırlı aklı ile her şeyi bilemeyeceği için, Tanrı vahye başvurmuştur; ama üzerlerinde durup düşünülürse, insan bu kendisinin kendi başına bulamayacağı yasaların da aklına uygun olduğunu görür.

İmdi, "dinin akla uygun olması gerektiği ilkesi" sonuna kadar götürülürse, o zaman "tarihi vahiy"e bağlanma gerekli olmaz; vahiy bir kenara bırakılınca da, akla *her bakımdan* uygun olan, her bakımdan aklın *kendisinin* ortaya koyduğu "doğal din"e varılır. İşte *deistlerin* yaptığı da budur. "*Deizm*" sözü 16. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Önce "atheizm"in (Tanrıtanımazlık") karşıtı olarak "Tanrı'nın varlığına inananlar" için kullanılmıştır. Sonradan *Kilise* öğretisine bağlı olanlar *theizm* deyimini ortaya koymuşlardır. Böylece, "deist"ler ile "theist"ler arasında gitgide bir ayrılık meydana gelmiştir. Oysa dil bakımından her iki deyim de aynı kökten, "Tanrı" sözünden gelmektedir; yalnız biri Yunancadan ("Theos"tan), öteki de Latinceden ("Deus"tan) türetilmiştir; her ikisi de, "Tanrısız"a karşı olarak "Tanrılı", "Tanrıcı" demektir. Demek ki, deist de bir Tanrı'ya inanır. Ancak, deiste göre, evreni yaratan Tanrı, sonra onu kendi yasasına göre işlemek üzere, kendi başına *bırakmıştır.* Bu anlayışta Tanrı ile insan arasında canlı bir ilgi kalmıyor. Theist ise canlı ve kişiliği olan bir Tanrı'ya inanır; bu Tanrı yaratmış olduğu evrenin hem üstünde, hem de içindedir; her yerde her an bulunup her şeyi kendisi yönetir.

18. Yüzyıl deistlerinin önderi *John Toland*'dir (1670-1722). Hıristiyanlığı her türlü sırlarından (mysterium) arıtarak, bütünü ile bir akıl dini haline getirmek denemesini ilk olarak o yapmıştır. "*Pantheistikon*" adlı yapıtında bir "doğal din" kültünün taslağını çizer: Bu kültün rahibi *bilim* olacaktır; kahramanları da insanlık kültürünün tarihindeki büyük yetiştiricilerdir. Ancak, bu büyük kişiler, kendilerine kapalı gözle bağlanılacak birer otorite değildirler; onların dedikleriyle yaptıkları hep eleştirmeden geçirilecektir. Çünkü Toland'in tasarladığı din, bir "*özgür düşünürler*" (freethinker)* topluluğunun kültüdür. Toland "özgür düşünür olma" (freethinking) ilkesini özellikle belirtir, "düşünme özgürlüğü"nü büyük bir ısrarla savunur. O da, Locke gibi, "hoşgörürlük" (tolerance) idesinin temsilcisidir: Devlet yurttaşların dini ka-

* Aydınlanma'nın tipik deyimlerinden biri olan "*özgür düşünür*" (freethinker, libre penseur, Freidenker) sözü, geniş anlamında "her türlü otorite ve gelenek karşısında bağımsız, özgür düşünen"; dar, özel anlamında da "din konusunda özgür düşünen kimse" demektir.

nılarıyla ilgilenmeyecektir.* Toland "tarihi din" ile "doğal din", vahiy ile akıl arasındaki ilintiyi de bu açıdan görür. Locke, vahyin *birtakım* yönlerinin akıl -üstü olmasına rağmen, yine de akla uygun olması gerektiğini bir ölçü olarak ileri sürmüştü. Toland daha ileriye giderek, gerçek vahyin *bütünü ile mutlaka* akla uygun olması gerektiğini söyler. Bu anlayışta vahiy üzerine yargıda bulunacak tek merci akıl olmakta, vahiy dini inancın temeli olmaktan çıkıp yerine akıl geçmektedir. Bununla birlikte, Toland'e göre, Hıristiyanlık sırlı yönlerinden temizlenirse, geri kalan esasları akla uygundur (*Christianity not mysterious*") ("Sırları olmayan Hıristiyanlık").

Toland'in çağdaşları gerek bu anlayış çerçevesinde, gerekse başka bakımlardan Hıristiyanlık için daha açık, daha radikal olan sonuçlara varmışlardır. Bunların başında *Shaftesbury'yi* anmak gerekir.

Antony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury (1671-1713) Napoli'de doğdu. Locke'un koruyucusu Shaftesbury'nin torunudur. Locke bir aralık onun eğitimi ile de uğraşmıştı. Shaftesbury öğrenimini bitirdikten sonra Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde dolaştı, parlamento üyesi oldu, bir yandan da bilim ve edebiyat alanında çalıştı. İtalya'da doğduğu gibi, yine İtalya'da öldü. Felsefe bakımından önemli *yapıtları: "Inquiry concerning Virtue"* ("Erdem Üzerine Araştırma"); *"The Moralists"* ("Moralistler"); *"A letter concerning Enthusiasm"* ("Coşu Üzerine Mektup"). *Antikçağı* yakından tanıyıp çok seven Shaftesbury, tıpkı Platon'un ya da Giordano Bruno'nun dialoglarında olduğu gibi, felsefe sorunlarını serbest bir biçimde bir sanatçı gibi işler. Onun felsefesi estetik -ethik nitelikte bir dünya görüşüne dayanır; ona göre, evren bir *sanat* yapıtı gibi *uyumludur* (harmonie), insanın da evren gibi uyumlu bir biçim kazanması gerekir. Shaftesbury'nin öğretisinin de, kendi varlığının da ağırlık merkezi, kendisinin *"enthusiasm"* dediği kavramdır. Bu, "doğru"ya, "iyi"ye, "güzel"e karşı hayranlık duymadır; ruhun kendisini aşarak tümel değerlere yükselmesidir; bireyin kendisini "yüksek bir şeye" vermesidir. İşte *din* de bundan başka bir şey değildir: Din, insanın hayatının yücelmesidir, onun realitenin büyük bağlantılarıyla kendisini bir-duymasıdır. Dinin kaynağı, evrenin güzelliği ile yetkinliğidir. Bu güzellik ile yetkinliği yaşamak, bizde bir hayranlık, bir *coşu* duygusu (enthusiazm) yaratır. Tanrı'yı biz kendi yapıtında bulabiliriz: Doğa, her yanı ile kendisine biçim vermiş olan sanatçının izlerini taşır. Shaftesbury'nin bu dünya görüşünün temel kavramı *"güzellik"*tir; burada evren karşısında duyulan ve din duygusuna temel olan coşu, estetik bir akttır. Shaftesbury'nin estetik dininin – evrendeki güzellikten Tanrı'ya varmak – Hıristiyanlıkla pek bir ilgisi yok; bu, daha çok bir antik din, bir *pagan* dini anlayışı.

Aydınlanma, başka bakımlardan olduğu gibi, din bakımından da en radikal görüşlerine *Fransa*'da varmıştır. *Voltaire* Fransa'ya İngiltere'den Locke'un empirizmi, Newton'un mekanist doğa sistemi yanında İngiliz *deizmini* de getirmişti. Materializme, bu çığrın atheist görüşü dolayısıyla karşı koyan Vol-

---

*Aydınlanma'nın *devlet* anlayışı için "hoşgörürlük düşüncesi" çıkış-noktalarından biridir: Devletin ödevi, toplumun esenliğini sağlamaktır; onu yurttaşların ne düşündükleri, neye inandıkları ilgilendirmez; devlet ancak yurttaşların hukuk çevresine giren eylemleri ile ilgilenebilir.

taire, gerçi Hıristiyanlığın inançlarına ağır şekilde hücum eder, ama bir deist olarak, bir akıl dininin zorunlu olduğuna da inanır. Ona göre, sırf *teorik* bakımdan Tanrı'nın varlığına inanmak gerekir. Başlangıçta o, tıpkı Newton gibi, evrenin her bakımdan yetkin olan *mekanizminin* bir "yaradanı" kabule zorunlulukla götürdüğünü düşünür. Ama sonraları evren yapısının ereğe uygun olduğundan şüpheye düşerek, "Candide"inde Leibniz'in "bu dünyanın olabilecek dünyaların en iyisi olduğu" düşüncesiyle alay eder. Voltaire için deist bir Tanrı kavramının asıl önemi, *ahlak* bakımından bir ağırlık merkezi, ahlak için biricik güvenilir *destek* olmasındandır; dini inancın değeri, ahlaki hayata temel oluşundandır. Voltaire'in ün salmış bir sözü var: "Tanrı olmasaydı da, biz onu icat etmek zorunda kalacaktık. Ama bütün doğa onun varolduğunu bize haykırmaktadır". Tanrı'ya ve ölümsüzlüğe *inanma* olmasaydı, insan toplumu dağılırdı. Voltaire bu düşüncelerini Hıristiyanlığı *göz önünde bulundurmadan* ileri sürmekte, Tanrı'nın varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne bir *deist* olarak inanmaktadır; çünkü "akıl dini"ne göre de bu inançlar insanın doğasında (aklında) yerleşiktirler. Üzerinde İngiliz sensualizminin etkileri artınca Voltaire bu gibi akıl inançlarından da şüpheye düşmüş, ama bunların ahlak için zorunlu oldukları anlayışından yine de ayrılmamıştır.

Fransız Aydınlanmasında Hıristiyanlığın dogmalarına en sert saldırıları yapmış olanlardan biri de *Diderot*'dur. Bu eleştiriler Ansiklopedi'de dile getirildikleri için, yayılıp Kilise otoritesinin sarsılmasında büyük rol de oynamışlardır. Diderot "Tanrı kendisine inananların düşündükleri gibi ise, böyle bir Tanrı'nın olmaması daha iyi olurdu" der. Son zamanlarında materializmin sınırlarına yaklaşınca, artık Tanrı varsayımını bırakmıştır. Doğa, onun için, artık *kendi kendine işleyen* büyük bir makinedir. Ancak, buraya kadar ilerlemesine rağmen, Diderot bir materialist değil, daha çok bir pantheisttir; o, "Tanrı" sözünü kaldırmış, yerine *"doğa"* deyimini koymuştur.

Fransız materialistlerinin tam bir atheizme varacakları besbellidir. *Holbach* "Systéme de la nature"ün ikinci kısmında Tanrı kavramını eleştirir. Ona göre bu kavram, birtakım doğa olayları karşısında duyduğumuz *korkular* ile *bilgisizliğimizden* doğmuştur. Tanrı kavramı aslında "maddenin negationunu bir *hypostase*'laştırmaktan", onu başlı başına olan bir şey, bir varlık haline getirmekten başka bir şey değildir. Oysa maddenin ötesinde kalan her şey bir kuruntudur. Bu anlayışıyla Holbach, yalnız Hıristiyanlık ile değil, deizm ile de savaşır. Çünkü, doğa mekanizminin olgunluğundan, "bunun bir yaratıcısı olmalıdır" sonucunu çıkaran deizm, ona göre ister istemez boş inançlara dolanmak zorunda kalır (Holbach'ın materializmi doğadaki mekanizmi bırakmış, bunu "yaratanı" ise ortadan kaldırmıştı). Dini görüşlerin artıkları ile yüklü olduğu için, Holbach pantheizmi de reddeder. O, her türlü din anlayışına karşı savaşını, bunların yalnız teorik bakımdan yanlış olmaları yüzünden değil, *ahlaki-sosyal* nedenlerle de yapmaktadır. Holbach "Tanrı inancı"nda insanoğlunun sefalet ve bozukluğunun ana kaynağını bulmaktadır. Oysa atheizm (Tanrıtanımazlık) insanı aptalca korkulardan (cin, peri korkuları) kurtarır; yersiz vicdan azaplarından korur; hiçbir değeri olmayan "öbürdünya" hayaline budünyadaki hayattan tat almayı feda ettirmez.

Locke bilgi teorisinde empirist ve nominalist olmasına rağmen, "doğal din", yani ilkeleri akılda bulunan din görüşüne bağlı kalmıştı. Bu da bir çelişme, çünkü onun bilgi anlayışına göre "metafizik" olamıyordu, dolayısıyla salt akılla temellendirilen felsefi bir dinin de olmaması gerekir. İşte *Hume,* sonuna kadar vardırdığı empirizmden bu sonucu da çıkarmıştır. Ona göre, gerçi evren bütünü ile üzerimizde erekli (teleolojik) bir yapısı olduğu, rationel bir düzene göre kurulmuş olduğu etkisini bırakmaktadır; buna bakarak, bu "bütünü" yaratmış ve yönetmekte olan bir varlığa inanmamız doğrudur. Ancak, bu inancı *bilimsel olarak temellendiremeyiz.* "Doğal din" insan için akıllıca bir görüş olabilir; ama böyledir diye onun bilimsel bir öğreti olması gerekmez. Gerçi din akıl ile temellendirilemez, ama bundan *"din, insan ruhunda nasıl meydana gelmiş?"* sorusunu ayırmalıdır. Bu soruyu Hume "Natural history of religion" ("Dinin Doğal Tarihi") adlı yapıtında *psikolojik yöntem* ile inceler. Burada dinin *kaynağı* olarak, *korku* ve *umut* gösterilir. İnsanın doğa olayları karşısında yaşadığı korkular, umutlar, sarsıntı ve mutluluklar onda "yüksek varlıklar" tasarımını yaratmış ve onu bunlara tapmaya götürmüştür. Dinin ilk şekli *polytheizm*'dir (çoktanrıcılık); bu evrede Tanrılar insan biçiminde (anthropomorph) tasarlanır. Bundan sonra polytheizmin çeşitli Tanrıları, tasarımların çağrışımı yasalarına göre, yavaş yavaş birbirleriyle kaynaşmaya başlamışlar, mythos'lar (söylenceler) birbirine karışmış, dini tasarımlar yığını "evren düzeninin biricik yaratıcısı tek Tanrı" tasarımı halinde yoğunlaşarak *monotheizm*'e varılmıştır. Görülüyor ki, Hume dine artık, deistlerde olduğu gibi salt düşüncede kurulmuş olan bir ide (construction) ile yönelmemekte, bu konudaki yargılarına insan ruhu ile kültür tarihi üzerindeki *gözlemleri* temel olarak almaktadır. Hume'un bu din anlayışında – kültürün öteki alanlarını ele alış ve değerleyişinde olduğu gibi – *tarih bilincinin* Aydınlanmadaki ilk belirtilerini de bulmaktayız. Bu da, Aydınlanma çerçevesinde önemli bir gelişmedir; çünkü doğa bilimini "örnek bilgi" diye alan Aydınlanma'nın *intellektualizmi,* onun, tarihteki olayların – doğadakiler gibi – genel bir şemaya bağlanamayacak olan "özelliklerini", "bir defalık oluşlarını" görmesine engel olmuştu. Tarih bilincinden epey yoksun olması, Aydınlanma'nın bir özelliğidir.

18. Yüzyılın din anlayışı çerçevesinde son olarak kısaca göreceğimiz Lessing'de de tarih bilincini buluruz. *Gotthold Ephraim Lessing* (1729-1781) tam filozof değil, daha çok Alman edebiyatı içinde büyük yeri olan bir eleştirici, bir yol göstericidir. Çok tipik bir aydınlanmacı olan Lessing, yalnız doğru'yu arayan bağımsız zekâsı ile zamanının önyargılarına, donmuş kalıplarına karşı tek başına şiddetle savaşmıştır. Bu savaşlarıyla da Alman ruhunu adeta tartaklamış, ona kendi ayakları üzerinde durmayı öğretmiştir. Bu arada Alman edebiyatını Fransızları taklitten kurtarıp ona kendi yolunu açan da o olmuştur. Din konusuna bir *tarih anlayışı* ile yönelen Lessing "tarihi dinlere" karşı deistler gibi sert davranmaz. Ona göre, vahye sıkı sıkı bağlananlar da, deistler de yanılmaktadırlar. Vahye sıkı sıkı bağlı kalınamaz, çünkü vahiyin Kutsal Kitap'taki şekli, *belli bir dönemin* görüşünü dile getirmektedir; bu döneme de artık dönülemez. Deistlerin yanıldığı nokta da, dini "kitap"tan ibaret sayma-

larıdır; oysa İncil, Hıristiyanlığın *gelişmesindeki* belli bir evredir. *"Die Erziehung des Menschengeschlechts"* ("İnsan Soyunun Eğitimi") adlı yapıtında Lessing akıl dini ile vahyi *uzlaştırmaya* çalışır. Vahiy, Tanrı'nın insanlığı *eğitmek* için kullandığı bir *araçtır.* Nasıl eğitim insanda bulunandan başkasını oluşturamazsa vahiy de aklın *kendiliğinden* varacağı şeyden başkasını ortaya koyamaz. Akıl, vahyin gösterdiğini kendiliğinden de bulabilirdi, ancak çok geç bulurdu. Tanrı insanlığı *üç* evrede yetiştirmektedir: İlk basamağın ana kitabı "Eski Antlaşma"dır; bu evre, insanlığın çocukluk dönemidir. İkinci evrede İsa gelmiştir; "Yeni Antlaşma" (İncil), insanlığın eğitimindeki İkinci Kitap'tır. Sonsuz bir "evangelium" olan üçüncü basamaya bundan sonra geçilecektir. Yetiştirmenin birinci basamağında vahiy, Tanrı'nın *yasaları* olarak görünür; bunlara uyana ödül vaat edilir. Bozanlar ceza ile korkutulur; ikinci basamakta iyilik *öbürdünya* için yapılır; nihayet son basamakta iyilik, *iyiliktir* diye yapılacaktır. Lessing'in *"Nathan der Weise"*' ("Bilge Nathan") adlı yapıtında Sultan Salahattin Yahudi bilgesi Nathan'a Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıktan hangisinin "en doğru din" olduğunu sorar. Nathan bu soruyu bir öykü ile yanıtlandırır. Zengin bir ailede babadan oğula kalan bir yüzük varmış; oğullardan hangisine kalacağını babanın kararlaştırdığı yüzük kime geçerse, o öteki kardeşlerinden üstün olurmuş. Babalardan biri üç oğlunu da aynı derecede sevdiği için, aralarında bir ayrılık yapmaya kıyamamış, eldekinin tıpkısı olan iki yüzük daha yaptırıp her oğluna bir yüzük bırakmış. O öldükten sonra oğullardan hangisinin üstün olacağını kimse bilememiş, çünkü yüzüklerden hangisinin sahici olduğunu kimse ayıramamış. Lessing bu öyküsünde üç büyük dinin doğruluğunu aynı düzeye yerleştirmekte, dolayısıyla tarihî (positif) dinler arasındaki çekişmelerin üstüne yükselten hoşgörürlüğü (tolerance) öğütlemektedir.

Ahlak Sorunu

18. Yüzyıl Aydınlanmasının *ahlak* anlayışı çerçevesinde ilk olarak gözden geçireceğimiz *"İngiliz Moralistleri"* denilen düşünürlerin düşünce dünyasına girebilmek için, biraz geriye giderek *Hobbes*'u çıkış-noktası olarak almamız gerekecek. Çünkü Hobbes ahlak ve devlet öğretileriyle zamanında ve kendisinden sonraki dönemde çok canlı tartışmalara yol açmış, bu tartışmalardan da ona karşıt olan da, ondan yana olan da görüşler gelişmişti. Hobbes naturalist -materialist sisteminde bu dünyada bütün olupbitenleri sıkı bir determinizme bağlamıştı; bu sistem içinde "istenç özgürlüğü"nün, doğallıkla, yeri olamazdı. Ona göre istencin en ilkel öğesi "varlığımızı koruma isteği"dir. İnsanın istediği bütün öteki şeyler, bu biricik ereğin az ya da çok incelmiş araçlarından başka bir şey değildirler. Bundan dolayı "ahlaki" "özgeci" (altruist) denilen duygular, yani türdeşlerimizin iyiliğini göz önünde bulunduran eğilimler *asli değildirler*, anlayış ve alışkanlıktan meydana gelmiş olan *bencilliğin* (egoizm) formlarıdır. İsteklerin *mekaniğinde* "kendimizi koruma isteği" tek ana-kuvvet olduğundan, *birey* bakımından görüldükte, tek tek istekler arasın-

da hiçbir değer ayrımı yoktur; bunların hepsi egoizmin doğal ve zorunlu olarak kendini gösterdiği biçimlerdir. Ancak *toplum* içinde, yani "bütünün yararına olan şey" ölçü olarak alındıkta, "iyi" ile "kötü" birbirinden ayrılırlar: Egoizmin topluma yararlı olan şekline "iyi", zararlı olan şekline de "kötü" denir. Hobbes'un – o devirdeki "doğal hukuka" paralel olarak – ahlakı dinden ayırıp *"doğal bir moral"* kurmak istemesi, devrin tutumuna uygundu ve bu bakımdan genel olarak benimseniyordu. Ama onun bu düşünceyi sonunda bir *"bencilik sistemine"* (selfish system) vardırması büyük bir tepki de yaratmış, uzun tartışmalara yol açmıştı. İmdi Hobbes'a karşı koyanlar, başlıca o dönemin büyük hukuk filozofu *Hugo Grotius*'a dayanmak istemişlerdir. Çünkü Grotius, toplumun temeli olarak insanın doğasında "toplumlaşma eğilimi" dediği *asli* bir organ buluyordu. Şimdi ahlak felsefesi de buna paralel bir düşünce geliştirecektir: Ahlaki hayat, dinden bağımsız olarak yine *insanın doğasından* kavranacaktır; "insanın doğasında *ahlaka bir yatkınlık* var, bu da Hobbes'un ileri sürmüş olduğu egoizmle karşıtlık ve savaş halindedir" denecektir. İşte insanın *özünde* böyle bir *ahlaki organ* bulmak, bunun ne olduğunu araştırmak, 18. yüzyıl İngiliz ahlak felsefesinin gelişmesini belirleyen başlıca bir görüştür.

Bu doğrultuda ilk denemeyi yapan, rahip *Richard Cumberland*'tir (1632-1718). Onun *"De legibus naturae"* ("Doğa Yasaları Üzerine" adlı yapıtı baştan aşağı Hobbes'a karşı bir polemiktir. Ona göre, insan hem evrenin, hem de akıllı varlıklardan kurulmuş olan toplumun bir parçasıdır; evren olsun, toplum olsun bir bütündürler, parçalarının birbirleriyle uyumlu bir şekilde çalıştıkları birer birliktirler. Onun için, Hobbes'un iddia ettiği gibi, insanlar arasında "herkesin herkesle savaşı" diye bir şey olamaz; böyle düşünmek Tanrı'nın yapıtını çelişik bulmak demektir. İnsanda ona türdeşlerini sevdiren, ona türdeşleriyle işbirliği yaptıran bir *içgüdü* vardır. Akıl taşıyan insan bu içgüdüyü anlayış ve bilgisiyle ayarlayıp destekler. Akıl, insana eyleminin *doğal yasasını* gösterir. Bu yasa, insanın bütün yaptıklarının "en yüksek iyi"ye yönelmesini buyurur ve yine akıl bize, bu amaca, ancak bütün eylemlerimizde türdeşlerimizin iyiliğini isteyip göz önünde bulundurursak varacağımızı gösterir. Burada Cumberland'in *"türdeşlerimizin iyiliğini istemek"* dediği şey, her türlü *özgeci* (altruist) eğilimi bir araya toplayan bir kavramdır. Özgeci eğilimler bize *haz* da verirler, dolayısıyla kendi *mutluluğumuzun* da kaynağıdırlar. Benciliğe (egoizm) dayanan bir mutluluk sürekli olamaz, çünkü insan, ancak evren ve toplum ile uyum halinde yaşamasıyla mutlu olabilir. İşte "türdeşlerimizin iyiliğini istemek" (benevolence) ve "en yüksek iyi"ye varmaya çalışmak, *toplum hayatının* da kaynağı, devletin de köküdür – yoksa, Hobbes'un düşündüğü gibi, "herkesin herkesle savaşması"nın doğurduğu korku ve bunun yarattığı güvenlik gereksinmesi değil. Demek ki, Cumberland'e göre, insan – hem evren, hem de toplum bakımından – uyumlu bir beraberlik olan bir bütünün üyesidir; insanın birtakım içgüdüleri – yine *doğal* olan egoizmine rağmen – sevgi, sempati, minnet, Tanrı'ya saygı vb. türlü şekilleriyle onu bu "bütün"e katılmaya vardırırlar.

17. Yüzyıl İngiltere'sinde durumu bu olan ahlak sorunu 18. yüzyılda başlı-

ca iki doğrultuda geliştirilecektir: Bir yandan *Cumberland'ten* gelen çizgi daha kesin, daha derin olarak işlenecek, öbür yandan da *Hobbes*'un yolunda yürüyenler olacaktır.

18. Yüzyıldaki bu gelişmenin ağırlık merkezi de *Shaftesbury*'dir. Din anlayışı gözden geçirilirken söylendiği gibi, Shaftesbury antikçağ'a, bu arada özellikle *Yunan dünyasına* büyük bir hayranlık duyar. Bu tutumu ile o, bilime ve yönteme dayanan, Hıristiyanlık ile akıl dininin uzlaşabileceklerine inanan klasik Aydınlanma çağının düşünürü olmaktan çok, ortaçağ'ın zincirlerinden kurtularak antik güzelliği ve düşünce özgürlüğünü yeniden canlandırmak isteyen bir *Renaissance* insanıdır. Bundan dolayı Shaftesbury'nin Hıristiyanlık karşısındaki durumu soğuktur, hatta düşmancadır. Ona göre, Hıristiyanlık "doğal olan"dan bir uzaklaşmadır; oysa antikçağ, özgür insanın, "güzel" ile "iyi"yi uzlaştırmış olan insanın dünyasıdır; burada "iyi" doğal, "doğal"da güzeldir. Antikçağın insanın yetişmesinde bir ideali olan "iyi" ile "güzel"in birleşmesi *(kalokagathie)*, Shaftesbury için de baş idealdir: Evren *güzel ve uyumlu* bir bütündür; insan da kendisini bu "düzenli bütün" içinde "güzel ve uyumlu bir bütün" olarak yetiştirmelidir.

Shaftesbury'nin *ahlak felsefesi* de bu ana düşüncesine dayanır. *Yalnız başına* insan ne iyi ne de kötü olabilir; o ancak kendi üstünde birer düzen olan evren ve toplum içinde yer almakla, kendisini bunlara yükseltmekle, bu *bütünlerin* acı ve sevinçlerini kendisinde de duymakla, "iyi" olur. İnsanda *doğal* olarak bulunan *özgecilik* (altruizm), onun kendisini aşan birlikler içinde bulunmasının doğal bir sonucudur. Altruist duygular, tıpkı egoist duygular gibi, *doğaldırlar, aslidirler, doğuştandırlar.* Ancak, altruist duyguların yalnız kendisinde bulunması ile insan ahlaklı olamaz. Ahlaklı olabilmek için, bu eğilimlerin *akılla* yönetilmesi, böylece kendimizde özel anlamındaki "*ahlak duygusu*"nun ("moral sense"), "bir eylemi, bir karakteri uygun bulan ya da bulmayan, ona iyi ya da kötü dedirten bir *ahlaki yargılama gücünün*" yaratılması gerektir. Çünkü özgeci ve bencil duygular hayvanda da var; bunları düşünce ile düzenleyip bir "ahlaki yeti" halinde geliştirmek, yalnız insanda bulunan bir yetenektir. Biz "uyumlu" olan, çokluk içinde bir "birlik" kurmuş olan insan karakterini iyi ve güzel buluruz. Böyle bir insan, eğilimleri arasında *denklik* kurmuştur; varoluşu uyumlu bir düzene erişmiştir; kendi içinde kapalı bir kişi olarak kendi üstündeki bütünler içinde yer almıştır. Görülüyor ki, Shaftesbury'nin ahlak felsefesini üzerine kurduğu temel-kavram, *estetik* bir kavramdır (karakterin güzel, uyumlu olması), ondaki "ahlak duygusu" (moral sense), insanın eğilim ve eylemlerine uygulanan estetik bir duygudur.

Bu ahlaki-estetik duygu, bütün doğal olmayan, sosyal olmayan duyguları, yani çekememezlik, kötülük etmek, zulüm vb. gibi ne kendimizin, ne de başkalarının iyiliğini göz önünde bulunduran eğilimleri uygun bulmayacaktır. Ama gerek sosyal, gerekse bencil eğilimler olarak insanın kişiliği ile ilgilidirler, burada yer alırlar; birbirine karşıt olan bu iki eğilimin ikisi de insanda var. Ancak, ahlak bakımından bunların arasındaki *oran* önemlidir. Yalnız özgeci eğilimlerin değil, *bencil eğilimlerin de* pek cılız olması, birincilerin ikincilerden pek ağır basması da yanlıştır, bir eksikliktir. İstenecek durum, hem

başkalarının iyiliğini istemeye yönelmiş olan sosyal içgüdüyü, hem de kendi öz iyiliğimizi sağlayan içgüdüyü *uyumlu* bir biçimde geliştirmektir. Gerektiğinde kendi çıkarlarımızı toplumun yararları altında saymalıyız, ama bencilliği de büsbütün ortadan kaldırmamalı, kendi iyiliğimizi, mutluluğumuzu da ihmal etmemeliyizdir. Örneğin, aslında sosyal bir duygu olan "acıma"nın ölçüsüzünden, bizi boyuna üzüntü içinde kıvrandıran pişmanlıktan uyumlu bir kişilik meydana gelemez; böyle bir kimse, çekememezlik, kıskançlık, tutkular içinde kendini dağıtıp parçalamış bir egoist gibi, uyumlu bir bütüne kendini uyduramaz (Shaftesbury için, elbette, *devlet* ve *toplum*, Hobbes'un anladığı gibi "yapma" birer kurum olmayıp *doğaldırlar*, doğal içgüdülerden oluşmuşlardır). Erdemli (ahlaklı) kimse, moral duygusunu kendisine kılavuz yaparak tutkuları arasında *doğru ölçüyü* bulmuş olan, büyük bir sanat yapıtı olan bu evren içinde kendi kişiliğini de bir *sanat yapıtı* halinde biçimlendirmiş olan bir kimsedir. Böyle bir kimse salt "erdemli olmak için" erdemli olacaktır; öbürdünyada ödüle erişmek için değil, erdemin salt kendisine değer verecektir. Erdeme giden yol, *mutluluğa* giden yoldur da; erdem, gerçek mutluluğun biricik kaynağıdır.

Shaftesbury'nin etkisi büyük olmuştur. Onun bir yandan bencil içgüdüler ile bunlar gibi asli ve doğal olan özgeci içgüdüler arasında kesin bir ayırma yapması, öbür yandan da "ahlak duygusu"nu (moral sense) bağımsız bir ahlaki yargılama yetisi olarak belirtmesi, kendisinden sonraki gelişmeye temel olan iki ana düşünce olacaktır.

Shaftesbury'den yana olanlar arasında ilkin kısaca tanıyacağımız *Joseph Butler* (1692-1752), piskoposluğa kadar yükselmiş olan bir teologdur. Başlıca yapıtı: "*Fifteen sermons upon human nature*" ("İnsan Doğası Üzerine Onbeş Vaaz"). Butler önce egoist ve altruist içgüdüler arasında yapılan ayırmayı ele alıp eleştirir. Ona göre, içgüdülerimiz aslında hazza değil, *nesnelere* yönelirler; bir objeyi, örneğin yemek istediğimiz bir "şeyi" *elde etmek* isterler. Ancak yediğimiz yemeğin bize haz sağladığını denedikten sonradır ki, onu düşününce hazzı elde etmek isteriz; yani ilk olan, asıl olan *gereksinmenin duyulmasıdır;* haz dediğimiz, bu gereksinmenin giderilmesinin bir sonucudur ve bu sonuç da ancak sonradan ulaşmak istediğimiz bir amaç olur. Butler'in ahlak felsefesinde belirtilmesi gereken bir başka nokta da, onun "ahlak duygusu"na (moral sense) doğrudan doğruya *vicdan* (conscience) adını vermesidir. Butler, Shaftesbury'den çok daha kesin olarak, bir eylem ya da bir karakter üzerine olumlu ve olumsuz bir yargı vermeyi, salt bir *moral fenomen* olarak anlar; bu arada, Shaftesbury'nin yaptığı gibi, estetik yorumlardan da kaçınır. Ahlak yargısı eylemin sonuçlarıyla, etkileriyle değil, doğrudan doğruya *eylem* ve buna temel olan *niyet* ile ilgilidir; eylem dış nedenlerden dolayı gerçekleşemeyip kötü bir niyet halinde kalsa bile, bu eylem üzerindeki olumsuz yargımız yine değişmez.

Bir sanatçı filozof olan Shaftesbury, düşüncelerini sistematik olmayan bir biçimde dile getirmişti. Onun ahlak görüşlerini bir *sistem* halinde toplayıp yayan *Francis Hutcheson* (1694-1747) olmuştur. Hutcheson Glasgow Üniversitesinde ahlak profesörlüğü yapmış, düşüncelerini "*A system of moral philo-*

sophy" ("Bir Ahlak Felsefesi Sistemi") adındaki ana yapıtında geliştirmiştir. Ona göre de, insanda hem yalnız kendi iyiliğini gözeten egoist eğilimler, hem de başkalarına iyilik yapmayı isteyen altruist eğilimler vardır. İkinciler de – sevgi, acımak, dostluk vb. – birinciler kadar *aslidirler* ve az ya da çok olarak her insanda bulunurlar, türdeşlerimiz, yakınımız ya da uzağımız olduklarına göre de çoğalıp azalırlar – tıpkı birbirine uzak olan cisimlerin birbirini daha az çektikleri gibi. Bu doğrudan doğruya ve asli olan bencil ve özgeci eğilimler yanında, bir de, insanın "kendi sürekli mutluluğu" ile "yetkinliğine" ve "bütünün mutluluğuna" yönelten "*daha yüksek eğilimler*" vardır. Aklın, bilginin ilerlemesi bu "yüksek eğilimler"in oluşup gelişmelerine yardım ederler; dolayısıyla bunlar, hayvanda, çocukta ve yalnızca içgüdüleri ile bir anlık hazlara bağlanan kimselerde bulunamaz. Ama Hutcheson'a göre, istencimizi belirleyen akıl değil de *duygudur;* bizi eyleme götüren, doğru olan bir önermeyi bilmemiz değildir, bir istektir, bir duygulanımdır (affection), ya da bir içgüdüdür. Yalnız *bilgi* bize yüksek bir amaç gösterebilir ve bu amaç duygumuzu da kavrayabilir; aklın (bilginin) yol gösterdiği eğilimler de sağlam ve durulmuş olurlar; taşkın duygular ise her türlü düşünmeyi olanaksız kılarlar. Eylemimize aklı kılavuz yapmak da, eylemin amacını bu durulmuş duygular ile belirlemekten başka bir şey değildir. Bütün eylemlerimizin ve motiflerinin üstünde de, "*moral sense*", bir eylemi, bir karakteri onayan ya da reddeden bu ahlaki yargılama yetisi vardır. "Ahlak duygusu" eylemlerimiz ile amaçlarının sıra düzenini (hierarchie) belirtir. Hutcheson'a göre de, *mutluluk* erdemli olmaya bağlıdır. Zenginlik ya da doğanın sağladığı nimetler, ancak birer araç olmak bakımından bir değer taşırlar.

Shaftesbury'nin yolunda yürüyen Butler ile Hutcheson onun ahlak anlayışını derinleştirip sistemleştirmişlerdir. *Bernard de Mandeville* (1670-1733) ise, Shaftesbury'ninkine *karşıt* olan bir anlayış geliştirmiştir. Aslı Fransız, Hollanda'da doğup İngiltere'de yerleşmiş bir hekim olan Mandeville'in "*The fable of the bees*" ("Arı Masalı") adında çok tanınmış bir eseri vardır. Mandeville'in ahlak görüşünü edebi bir biçimle anlatan "Arı Masalı" eğlenceli bir öyküdür: Bir zamanlar yüksek bir gelişme ve serpilme içinde bulunan bir arı kovanı varmış. Burada ticaret ve sanayi çok ileri gitmiş, zenginlik ve bolluk son sınırlarına ulaşmış. Arı Devletinin güzel yasaları, güçlü bir ordusu ve donanması var. Ancak, bu imrenilecek durumdaki arı kovanında – bu durumdaki başka yerlerde olduğu gibi – ahlak vaizlerinin sızlandıkları haller de eksik değil: Bir yanda lüks ve eğlence düşkünlüğü, öbür yanda çalışmaktan canları çıkan bir sürü arının yoksulluğu, dışarıya karşı savaşlar, içeride boğuşmalar vb. Günün birinde Tanrı'nın bu durumdan yakınan ahlakçıların istediklerini yerine getireceği tutar ve Arı Devleti birdenbire ahlaklı oluverir: Artık herkes namusludur, azla yetinir, alınyazısından memnundur, alçakgönüllü ve barışçı olmuştur. Ama, ahlak yönünden çok sevindirici olan bu değişme ile birlikte ülke de birdenbire yoksullaşmaya başlar: Ticaret ve sanayi durur, işsizlik yığınlarla arıyı başka yerlere göç etmek zorunda bırakır; sanat, bilim, teknik alanında yeni buluşlar sona erer. İmdi bu masaldan çıkan sonuç: Nasıl açlık hoş almayan, üzücü bir şey olmasına rağmen, insan hayatı için zorunlu olan bir *zem-*

berek ise, kendini beğenmişlik, para ve mal hırsı, lükse ve eğlenceye düşkünlük gibi *fenalıklar* da eylemlerimizin zorunlu olan güdüleridir (motif); bunlarsız bir toplum ne zengin olabilir, ne icat ve keşiflere varılabilir, ne de ticaret ve sanayi gelişebilir. Mandeville "Arı Masalı"nda kötülüğün övgüsünü yapmak istemiyor; istediği, ahlakçılara bir de madalyonun ters yönünü göstermeye çalışmaktır. Onun demek istediği şu: Ahlakçılar bilmelidir ki, ahlak düşüklükleri olmadan uygarlık da olamaz; içinde yalnız erdemli kişilerin bir araya geldiği bir toplum olamaz; uygarlık isteniyorsa, onsuz uygarlığın olamayacağı egoizmi lanetlememeli, çünkü – Mandeville'e göre – "doğal insan" erdemli insan değil, *egoist* olan insandır. "Arı Masalı"nın bir de göstermek istediği, *ahlak* ile *mutluluğun uzlaşamayacağıdır.* (Oysa Aydınlanma'nın ağır basan anlayışına göre, uygarlık insanın mutluluğunu sağlamak içindir; uygarlık ilerledikçe insan *daha ahlaklı,* dolayısıyla da daha daha mutlu olur.) İnsan erdemle mutlu olmaz, sosyal hayatın gelişmesini sağlayan zemberek erdem değil, egoizmdir. Mandeville *ahlakı,* "kendimizi herkesten üstün tutma" çabası ile bunun okşanmasından doğan bir şey sayar. Ona göre, sonunda bir takdir beklemeseydi, bu takdir kibrini okşamasaydı, hiçbir kimse rahat ve keyfini bütünün iyiliği için feda etmezdi. Başka bir deyişle: başkalarına iyilik etmek, kendi *kibrimizi* kandırmak içindir. "İyiliği iyilik olsun diye yapmak" da bundan başka bir şey değildir: Burada beni takdir eden başkaları değil de, ben kendimimdir; böylece kibrim yine okşanmış olur – bu da benim için bir gereksinmedir.

Bir Fransız düşünürü olan *Claude Adrien Helvétius*da (1715-1771), Mandeville gibi, Hobbes'un "bencilik sistemini" geliştirenler arasında yer alır. (Yapıtı: *De l'esprit")* Onun için de, insan doğal durumunda ancak *egoizmi* bilir; istediği de, elden geldiğince çok ve sık *duyusal hazza* erişmektir. Bu çaba, pratik hayatın da, teorik çalışmaların da temelidir: Aslında insan ya pratik amaçları bakımından düşünür, ya da can sıkıntısından kurtulmak için düşünür; dolayısıyla insanın düşünmesi bile, bu teorik davranış bile, sonunda benciliğini doyurmak, gereksinmelerini gidermek içindir. Bu, *doğanın bir buyruğu* olduğuna göre onu saymalıdır; ahlak da doğadan olandan başkasını isteyemez; her türlü eylemin normu, insan doğasının dokusunu meydana getiren egoizmdir. İmdi birey bakımından aldığımızda, *erdem* diye bir şey olamaz; erdem, insanların beraberlik hayatında ortaya çıkan *birtakım bencil davranışların* adıdır. Toplum, *bütün için yarar sağlayan eylemlere* "erdem" adını verir. Erdem egoizm ile çatışmaz, çünkü bütünün mutluluğu, ancak *tek kişilerin* mutluluğunun toplamıdır. Buna göre erdem, *egoizmin özel bir çeşididir;* tek kişininki ile birlikte toplumun da iyiliğini sağlayan, bu sonuncuya hiç olmazsa engel olmayan bir çeşit egoizmdir. Bu türlü bir egoizmin topluma büyük yararı dokunduğundan, onu geliştirmek topluma düşen başlıca bir ödevdir ve bunun aracı da *egitimdir.* Kişinin egoizmini bütünün iyiliğine göre düzenlemek işini gören eğitim, işine yarayacak bencil çıkarlardan doğallıkla yararlanabilir. Bunların başında *şeref* duygusunun geliştirilmesine Hélvetius büyük değer verir.

Fransız materialistlerinin önderi *Lamettrie*'ye göre de insan hayatının en son ereği mutluluktur; insan duyusal bir varlıktır, dolayısıyla da *duyu hazzı*

eylemin en yüksek amacıdır. Onun bu anlayış temeli üzerinde geliştirdiği bir haz teorisinde esas olan *maddi hazlardır.* Mutluluğun dayanağı, insanın düşünme bakımından olgun olması değil, maddi zevk alma yeteneğidir. "Zevk alma" bakımından düşünme olgunluğunun değeri, ancak duyu hazlarını dizginleyip düzenlemesi, kaba ve ince, kısa ve sürekli hazları görmesi ve değerlendirebilmesindedir. Ama düşünmede yetkin olmanın asıl değeri, mutluluğu engelleyen ve yıkan *önyargıları* ortadan kaldırması yüzündendir. Lamettrie için bu önyargıların başlıcaları da *dini* olanlardır. Bunların arasında onun şiddetle reddettiği "vicdan azabı" var. Hıristiyanlıkta büyük rolü olan "günah duygusu" ile bundan doğan "pişmanlık" yararsız ve temelsiz üzüntülerdir. Sosyal anlamında "iyi", toplumun iyiliğini istememizin kendi iyiliğimizi istememizden daha ağır basmasıdır. Lamettrie'ye göre de özgeci (altruist) eğilimlerin gelişmesinde *şeref* duygusunun büyük yeri vardır; bu duygu da aslında bencilliğin incelmiş bir formudur; moral değeri, ancak bütünün iyiliği için çalışırken gerçekleşebilmesi yüzündendir.

İnsanı doğası bakımından egoist, dolayısıyla ahlaki eylemin güdüsünü bencil duygularda bulanlara karşılık, ahlak bilincini *otoriteye* dayatan öğretiler de vardır. 18. Yüzyılda bu anlayışın ilk belirtilerini *Locke*'ta buluruz. Ana ilgisi bilgi sorunu üzerinde toplanan Locke, ahlak üzerindeki görüşlerini sistemli olarak değil, dağınık düşünceler halinde anlatmıştır. O, bilgi anlayışına paralel olarak, ahlaki hayatı anlamak için de itkiler (iç güdüler, eğilimler vb.) ile istencin *psikolojik mekanizmasını* çözümlemek, bu mekanizmayı anlamak gerektiğini söyler. Ona göre ahlak bir *buyruğa,* bir otoriteye uymaktır; dolayısıyla ahlak, ancak itkilerin doğal sistemi karşısında emreden bir istenç bulunuyorsa, insan buna kendini bağımlı kılmışsa mümkün olabilir; ahlakın kökü *otoritedir.* Ahlaki hayat başlıca üç otoriteye dayanır: Vahiyde kendini belirtmiş olan Tanrı'nın istenci, devletin yasası ve bir de törelerin normları.

Buraya kadar gözden geçirilen psikolojik ahlak yorumları hep – bunlarda ister tek kişinin, isterse toplumun "yararı" göz önünde bulundurulmuş olsun – *utilitarist* niteliktedirler. "Yarar"ı (utilis) ahlaki davranış ve eylemin ilkesi yapan, "iyi"yi ancak "yararlı" ile bir tutan bu anlayışlarda insan istencinin konusu ancak *haz* ile *acıdır.* Biz hazzı elde etmek ister, acıdan da kaçınırız; geri kalan her şey – dolayısıyla da olsa hep – haz ve acı yüzünden sevilir ya da nefret edilir. Böylece de, insanın eylemlerinin değer ve değersizliği için haz ile acı *ölçü* (kriterium) olmaktadır; eylemler sağladıkları haz ve verdikleri acıya göre ölçülmekte, bunun *objektif* bir ölçüsünün bile bulunduğu sanılmaktadır. Utilitarist eudaimonizmin (mutçuluk) sistematik kurucusu sayılan *Jeremy Bentham* (1748-1832), "olabildiği kadar çok sayıda insanın olabildiği kadar çok mutlu olması" formülünde bu objektif ölçüyü bulmuş olduğuna inanır. Bu formülün dayandığı temel açıkça görülmektedir: Bu, "her insanın mutlu olmayı başlıca amaç saydığı, bunun için de hazzı elde etmek ve acıdan kaçmak istediği" savıdır.

Ahlaki hayatın yasalarını yalnız *teorik ilkelere* dayatmak isteyen denemeleri de kısaca belirtelim. Bu denemelerden birini *Samuel Clarke* (1675-1729) yapmıştır. O, "ahlak yasaları"nı, nesnelerin *doğal niteliklerinin* insan istencini ka-

bul etmek *zorunda* bıraktığı kurallar diye anlar. Bu üçgeni çizip çizmemek bizim elimizdedir; ama çizmeye girişince de açılarının iki dik açıdan ne az, ne de çok olmasına dikkat etmek zorundayız. Bunun gibi, nesnelerin bağlantılarına el atıp atmamak da bizim elimizdedir; ama el atınca da davranışlarımız bu bağlantılara uygun olmalıdır; eylemlerimiz, nesnelerin Tanrı için bile değişmez olan niteliklerine uygun düşmezlerse, *ahlak bakımından da* yanlış olurlar. Realitenin yasaları insan istencini bağlayan birer güçtür; evren, Tanrı'nın koyduğu değişmez yasalar tarafından yönetilen bir birliktir; ahlak dünyasını da böyle yasalar ("iyilik", "adalet" vb.) yönetir. Tutkularına kendini kaptırıp da bu yasalara aykırı davranan bir kimse, ahlak dünyasının düzenini bozmuş, bu düzenin yaratıcısını aşağılatmış olur; doğa yasalarını yadsımaya kalkışan birisi gibi saçma ve akılsızca davranmış olur. Oysa kendini doğanın bir parçası sayan, onun içine Tanrı'nın yerleştirmiş olduğu yasaları sayan bir kimse, doğru olmayı, başkalarına yardım etmeyi, başkalarının iyiliğini istemeyi bir ödev olarak duyacaktır.

Clarke'ın "ahlak için nesnelerin doğasında bulunan objektif bir temel arama" düşüncesine, başka bir İngiliz ahlakçısı, *William Wollaston* (1659-1724) mantıki bir biçim vermiştir. Ona göre, her ahlaki eylemde *teorik bir önerme,* eyleme konu olarak nesne ile ilgili bir yargı bulunur ve eylemin değeri, bu yargının değerine bağlıdır, yani yargının doğru ya da yanlış oluşu, eylemin de değerini belirler. Ahlaki eylem demek, eylemin konusu üzerine doğru olan bir yargıya dayanan davranış demektir. Ahlakın ölçüsü (kriterium) *mantıki doğruluktur.* Clarke ahlakın yasalarını doğa yasalarına benzetmişti. Wollaston ise onları mantıklaştırır; ahlaki eylem onda, pratik alana aktarılmış olan teorik bir doğru olur. Bundan dolayı ahlak bakımından yanlış olan bir eylem, doğruyu yadsıyan bir eylemdir, bir yalandır. Bir sözleşmeyi bozan kimse, bu yaptığı ile verdiği sözü yadsımış, dolayısıyla yalan söylemiş olur. Bir hayvana eziyet eden, hayvanın sanki duygusu yokmuş gibi davranmaktadır; bu da bir yalandır. Doğru eylem, nesnelerin doğasına uygun olmakla, evrendeki uyuma da yakışır bir şey olur. Yanlış bir eylem, Yaradan'a karşı da bir ayaklanmadır. İnsan, ancak yalanlara, yanlış yargılara dayanmayıp doğru olan sevinçler ile mutlu olabilir.

Clarke ile Wollaston ahlaki eylemlerin değerini, bunların teorik bakımdan doğru olmalarında bulmak istiyorlardı. Buna karşılık *David Hume,* ethik (ahlak felsefesi) için ancak "*ahlak duygusu*"nun çıkış-noktası olabileceği kanısındadır. İlk olarak Shaftesbury'nin belirttiği "ahlak duygusu" (moral sense) anlayışını sonra Hutcheson sistemleştirmiş, bu duyguyu asli, özel bir yeti saymıştır. İmdi, tutarlı bir empirist olan Hume, çağrışım psikolojisinin ilkelerini "ahlak duygusu"na da uygulayarak, ahlaki duygu ve yargıların yapısını meydana çıkarmaya çalışacaktır. Ona göre, ahlak felsefesinde de yapılacak şey, birtakım soyut yasalar koymak, soyut bir ahlak duygusu ileri sürmek değil, *istenç hayatının psikolojik bağlantısını* kavramaya çalışmaktır. Bunun için de, duygulanımların, tutkuların ve istençli kararların esaslı olarak araştırılması gerekir. Bunlar da hep impression'lar ile idea'lara bağlanmış olan, ama yine de onlardan ayrı, başka olan şeylerdir; bunlar, deneyin başka bir alanıdırlar.

İmdi bu alanda da – tıpkı *bilgide* olduğu gibi – *son öğelere* kadar geri gitmeyi denemeli, bileşik olanları bu son öğelerden türetmelidir. Bunu yaptığımızda da, duygulanımlar (affection) ile tutkuların (passion) son, temel öğelerinin *haz* ve *acı* duyguları olduğunu görürüz.

Bu görüşü ile ahlaki hayatı çözümleyen Hume, "nedensiz bir seçme" olan *istenç özgürlüğü* düşüncesinin de tutunamayacağı sonucuna varır ve istencin psikolojisinde bir *determinizmden* yana olur (oysa bilgide "nedensellik bağlantısını" olasılı bir şey diye anlamıştı). Yalnız, Hume'un burada göz önünde bulundurduğu determinizm, Aydınlanma'da sık sık rastlanan determinizmden bazı bakımlardan ayrılmaktadır. Aydınlanma'nın rationalistleri olsun, empiristleri olsun, istençli kararları *tasarımların,* bu zihni öğelerin belirlediğini düşünürler. Hume için ise, tasarımlar, ancak istenç üzerinde böyle tek güç olamazlar; tasarımlar, ancak, kendileriyle hep birlikte olan *"doğru bulma ya da bulmama duygusu"* yüzünden istenci harekete geçiren bir güdü olabilirler. Tasarımlar esas olsaydı, o zaman istençli bir kararın sağlam ve doğru olması için yalnız düşünmek yetişirdi. Oysa deney bize bunun tam tersini göstermektedir: Eylemi "doğru bulan" bir *duygu* olmadıkça, ya da bu duygu daha bir güçlüsü tarafından itilmedikçe eylem gerçekleşemiyor.

Bu temel üzerinde ahlak kavramlarını geliştiren Hume, *erdemleri* "doğal" (ya da individuel) ve "sosyal" erdemler diye ikiye ayırır. *"Doğal (individuel) erdemler",* bireyin başarılı olmasını, ilerlemesini sağlayan niteliklerdir: Zekâ, çalışkanlık, ruh gücü olmak, ihtiyatlı olmak vb. Bu nitelikleri biz yalnız kendimizde değil, başkalarında da doğru bulmakla, beğenip övmekle, onlar ahlaki bir anlam kazanırlar; bunlara biz, kendimizde hiç bulunmasalar da, bize engel olsalar da, yine beğenip değer veririz. Bu erdemleri düşmanlarımızda bile takdir etmemiz, bize zararı dokunanlar karşısında da bir hayranlık duyabilmemiz, bütün bu görgülerimiz, bize "doğru bulma" ve "doğru bulmama" duygularının, köklerini (egoizm) değil de, başka bir yerde aramamız gerektiğini gösteriyorlar. Hume'a göre, *egoizmi* ahlakın ilkesi yapmanın doğru bir şey olmadığını bize olgular tanıtlamaktadır, böyle bir ilkeyi olgular yalanlamaktadır. Nitekim ahlak olaylarını çözümlediğimizde bir temel-olgu olarak *sempati* (sympathie) dediğimiz olay ile karşılaşırız. Sempati (duygudaşlık) insanı yalnız kendi iyiliğine, yalnız kendi yararına olanı değil, başkalarının yararına olanı da "doğru bulmaya", buna aykırı olanı "uygun bulmamaya" zorlar. Gerçi sempati doğrudan doğruya *insanın doğasında* yerleşik olan bir olgudur; ama soyut bir ilke ya da özel bir içgüdü olmayıp, her görünüşünde bir organizmadan ötekine geçen ruhun zorunlu bir hareketidir. Cumberland'in "türdeşlerimizin iyiliğini istemek" düşüncesine benzeyen Hume'un "sempati" kavramı, "başkalarının iyiliği"ne yönelmiş olan duygu ve davranışlar için genel bir addır. Bu arada *akıl,* bize tek tek hallerde başkalarının iyiliğine olan ile olmayanı gösterip öğretir. Ancak, bir eylemi doğru bulup bulmayışımızı, yalnız aklın yol göstermesi ile açıklayamayız; bunun kökü "sempati duyguları"dır. Demek ki, ahlaki davranışın temeli *"başkalarının* nitelikleri üzerine sempati ile hüküm vermektir". Sonra da buradan geri giderek *kendi* davranış ve karakterimiz üzerine bir yargı veririz. Şu halde kendi üzerimizdeki yargı-

mız için de "başkalarının iyiliği" açısı bir ölçü olmaktadır. Başkalarının iyiliğini engelleyip bozan kendi eylemlerimizi doğru bulmuyorsak, bu sempati duygularının, "başkalarının iyiliğini isteme"nin *doğru* bir şey olduğunu bize öğretmiş olmalarından ileri gelir. Öyle ki, kendi eylemlerimizin ahlaki değerini bize öğreten *vicdanımız* baştan beri bizde bulunan bir şey olmayıp, sosyal hayatta sempati duygularından meydana gelmiş olan bir şeydir. Bu anlayışla ahlak yargılarının kaynağı bireyden *topluma* aktarılmış oluyor ve toplum da Hume'da – Hobbes ile Locke'ta olduğu gibi – dış bir kudret, yalnız dışta bulunan bir otorite değil, insanlar için *ortak bir iç hayat,* ortaklaşa olan bir ruhi hayattır. Onun içindir ki, Hume'un ahlak felsefesi başlıca *sosyal erdemler* üzerinde durur. Bunların arasında temel erdem, "bütünün iyiliğini destekleyip ileri götüren eylemler ile karakterlerin tümü olan" *adalettir.* Hume ancak bu düşüncesiyle *utilitarist* sayılabilir. Ama buradaki "yarar", *toplum bakımından* anlaşılmakta, bencil ve özgeci duygular arasındaki ilinti tek kişi bakımından görülmemektedir. Başka bir deyişle: Bu ilinti, aslında kendini düşünen insanın bencil duygularını, sırf yine kendine "yararlı" olduklarını kavrayarak özgeci (altruist) duygulara dönüştürmesinden meydana gelmemekte, bu bağlantıyı toplum hayatı kurmaktadır. Burada da, ne gibi eylemler ile karakterlerin toplum için yararlı olduklarını bize akıl öğretebilir. Ama – egoizmimizle bir ilgisi olmasa, buna aykırı bile olsa – bu "yararlı olanı" doğru bulup yapmamız, ancak sempati duyguları ile kavranabilir; bu duygularda biz "toplumun iyiliğini" isteklerimizin konusu yaparız. Bununla birlikte, neyin "yararlı olduğunu" her defasında sosyal hayatın *özel koşulları* belli eder. Bundan dolayı, Hume'a göre *tümel geçerliği* olan – her devirde her insana uygulanabilecek olan – soyut bir adalet duygusu yoktur ve her durumda a priori olarak geçecek soyut bir hukuk da ("doğal hukuk" gibi) olamaz. Burada yine Hume'un – din sorununda gördüğümüz – "tarih bilinci" ile karşı karşıyayız.

Kültür Sorunu[1]

Ana ilgisi *insana* ve onun yaratılarına yönelmiş olan 18. yüzyıl felsefesinin, esasında bir *kültür felsefesi* olduğu bundan önce belirtilmişti[2]. Bu felsefe kültür anlayışında bir yandan *doğa bilimine,* öbür yandan da kendi *psikolojik yöntemine* bağlıdır; ana düşüncesi de, "kültürün, bütün şekillenmeleri ile, insanın belli bir ereği göz önünde tutarak, belli bir işe yaramak için kendisinin meydana getirdiği bir şey" olduğudur. Onun için, kültür kurumlarını *gerekli kılan motifler* aranır; bu güdülerden onların nasıl oluştuğu *genetik* olarak açıklanır ve bir de kuruluş ereklerine uygun olup olmadıklarına *kritik* ölçülerle bakılır; tarih boyunca meydana gelmiş olan formlar, hep bu kritik ölçü ile ele alınır ve bunların *nasıl olmaları gerektiği* bu ölçüden çıkarılır.

---

1. Burada "kültür" deyimi geniş anlamıyla, devlet, hukuk, toplum, uygarlık ve tarih sorunlarını içine alan bir kavram olarak kullanılmaktadır.

2. Bkz. s. 291 vd.

Bu tutum *devlet* ve *hukuk* felsefelerine ilk olarak 17. yüzyılda *Hobbes* ile girip yerleştiği için, yine ondan başlayalım. Hobbes için, sıkı bir determinizme bağlı bir *mekanizma* olan evren içinde yer alan insan da, hem fizik hem psişik yönü ile bu mekanizmanın bir parçasıdır. Bundan dolayı istenç özgürlüğü olamaz, istencin işlemesi de tamamıyla mekaniktir, kausal'dır. İstencin mekaniği çözümlenirse, temel öğenin "kendimizi koruma ve geliştirme isteği" olduğu görülür; esas olan, bu ve bundan oluşan egoist eğilimlerdir; özgeci eğilimler, bencil olanların sadece kılık değiştirmeleridir. "Doğa durumu"nda (status naturalis) sınırsız ve bağsız olarak hüküm süren egoizmdir; burada herkes kendi bencilliğini gerçekleştirmek ister; bu da, ister istemez, herkesi birbirine düşürür, dolayısıyla da insanın bütün davranışlarının temeli olan "bencilliğini yaşayıp geliştirmeyi" tehlikeye sokar. İşte devlet (status civilis), insanın ana eğilimi bakımından bir tehlike olan "herkesin herkese karşı savaşması" durumuna bir son vermek için kurulmuştur. Buna göre devlet, insanların *egoizmlerine denge sağlayan* yapma bir sistemden başka bir şey değildir. Bu sistem içinde insanların bencilikleri yan yana bulunabilmek, birbiriyle dayanışmak olanağını elde ederler. İmdi devleti kurduran *motif,* insanların, can ve mallarını her an tehdit eden bir tehlikenin korkusundan kurtulup barışa kavuşmak gereksinmesi ve bunun için de kendi hak ve güçlerini kendi üstlerindeki tek bir istence devretmek üzere aralarında anlaşıp sözleşmeleri (contractus) olduğuna göre, devletin de yapısı buna uygun olmalıdır. Bu uygunluk da en iyi, bütün kudretin tek bir elde mutlak olarak toplandığı *absolutist* (mutlakiyetçi) devlet biçiminde gerçekleşebilir.

Hobbes absolutist devlet öğretisinin filozofudur. *John Locke* ise, tam tersine, *liberal* devlet anlayışının filozofudur. 18. Yüzyılda büyük rol oynayan, Fransız Devriminin yöneldiği başlıca idelerden biri olan "liberal devlet teorisi"nin babası odur. Hobbes, devlet öğretisini, Birinci İngiliz Devriminin (1642) açtığı kargaşalıklar içinde geliştirmişti. Oysa Locke, İkinci İngiliz Devriminin getirdiği liberal anayasasının ("Declaration of Rights" 1689) teoricisidir. Özgür bir devlet içinde özgür bir din isteyen, dini bir devlet işi olmaktan çıkarıp insanın istediğine istediği gibi inanmasını savunan Locke,* *devlet öğretisini de özgürlük kavramı* üzerine kurmuştur. Onun "Two treatites of government" ("Hükümet Üzerine İki Büyük İnceleme") adlı yapıtındaki ilk inceleme *Robert Filmer*'in (1604-1647) Stuart Hanedanının absolutizmini savunan "Patriarchia" adındaki yapıtına karşı bir polemik olarak yazılmıştır. Filmer bu eserinde, hükümdarlık hakkını Tanrı tarafından bağışlanmış olan bir *"babalık hakkı"* olarak temellendiriyordu. Nasıl bir babanın ailesi ve çocuklarına hükmetmesi *doğal* bir hakkı ise, nasıl aile ve çocuklar babalarını kendileri seçemezler, onun yönetimine ortak olamazlarsa, aynı koşullar ile devletin başında bulunmak da hükümdar için *doğal* bir haktır. Hükümdar yasanın üstündedir; yasa, onun istencinin bir dile gelmesidir. Bugünkü hükümdarlar, babalık haklarını kendilerine doğrudan doğruya Tanrı'nın vermiş olduğu Kutsal Kitap'taki ilk "Patriarch'ların" (İbrahim, İshak, Yakup vb. gibi İsrail

---

* Bkz. s. 321-322 vd.

kavminin ilk babaları", "başkanları") vârisleridir. Buna karşı Locke şöyle düşünür: *Doğa insanları bir cinsten* yaratmıştır; bunların arasında "yönetenler" ve "yönetilenler" diye bir ayrılık yapmamıştır. İnsanlar başlangıçta, Hobbes'un tasarladığı gibi, birbirleriyle savaşıyor değildirler; onlar hep topluluk halinde, aileler, kümeler halinde yaşamışlardır. Bu başlangıçlarda bile herkesin malı-mülkü üzerinde, yani kendi vücudu ve bununla çalışıp ortaya koydukları üzerinde *"doğal bir hakkı"* vardı. İşte bu doğal *can* ve *mal hakkını* korumak için devlet kurulmuştur. Buna göre, Locke için de devlet *yapma* bir kurumdur: Devlet, aile gibi doğal olarak meydana gelmemiş, bir anlaşma bir "sözleşme" ile *kurulmuştur.* İmdi devletin kuruluş motifi, *doğal hakların korunması* ve *devamı* olduğuna göre, devlet hiçbir zaman tek bir kişinin ya da birkaç kişinin kayıtsız bir egemenliği, geri kalanların bunlar lehine bütün haklarından vazgeçmeleri olamaz. Devlette egemen olan, bir ya da birkaç kişinin istenci değil, *yasadır.*

Devlet şekilleri de, "yasa koyma" yetkisinin kimin elinde bulunduğuna göre değişir. Yasa koyan otorite (yasama erki) yanında, bu yasaları yürüten, onları uygulamak için eline kudret araçları verilmiş olan – ikinci bir kuvvet etmeni olarak – "yürütme erki" vardır. Bir devlet için en büyük tehlike olan *istibdat* (despotizm), yani devletin, asıl ödevi olan "hakkı korumak"tan uzaklaşıp hakkı zor ve baskı altına alması tehlikesi yasama erki ile yürütme erkinin *bir elde toplanmasından* doğar. Bundan dolayı, bir "hukuk devleti" için en sağlam garanti, *erklerin ayrılmasıdır,* yasama ve yürütme yetkilerinin ayrı organlara verilmesidir. Bu da, en iyi *meşrutî hükümdarlıkta* (constitutional monarchy) gerçekleşebilir. Hükümdar, yasanın kendisine çizip bağlı kalmayı şart koştuğu sınır dışına çıkarak hakkı çiğnerse, halkın kendisine karşı *ayaklanmasından* başka çare kalmaz.

İnsanın temel hakkı olan *"mülkiyet hakkı"*nı Locke *çalışma* ile sınırlar: Mülkiyet hakkı, emek ile ortaya konulan şey üzerindeki haktır; insanın emeğine konu yaparak değerlendirebileceği, kullanarak verimli yapabileceği her şeyi kendisine mülk edinme hakkı vardır. Bundan dolayı da, mülkiyet hakkının *sınırı,* artık mülkün kullanılıp değerlendirilmediği yerde biter. Örneğin işlenmeden boş bırakılan topraklar üzerinde mülkiyet hakkı artık kalkar.

"Erklerin ayrılması" teorisi ile Locke, *liberal* devlet öğretisinin en önemli bir öğesini belirtmiş oluyordu. Onun bu görüşünü daha ileriye götüren *Charles de Montesquieu* (1689-1755) olmuştur. Montesquieu, Voltaire yanında, fikirleriyle Fransız Devrimini hazırlayan başlıca düşünürlerden biridir. O da, Voltaire gibi, İngiltere'de bulunup (1728-1729) bu ülkenin yeni dünya görüşüne, yeni kurumlarına hayran olmuş, sonra da bunların Fransa'da yayılmalarına önayak olmuştur.

"Lettres persannes" ("İran Mektupları") adlı yapıtında Montesquieu, devlet ve Kilisenin istibdadı ile savaşır. *"Considérations sur les causes de la grandeur et de décadence des Romains"* ("Romalıların Büyüklük ve Soysuzlaşmalarının Nedenleri Üzerine Düşünceler")de, rastlantılı olan zaferlerin ya da yenilgilerin değil de, karakter gücünün, özgürlük, çalışma ve yurt sevgisinin ulusların kaderini belirlediği gösterilir. Ana yapıtı olan *"De l'esprit des lois"*da

("Yasaların Ruhu"), siyasi özgürlüğün temelleri, koşulları ve garantileri incelenir; siyasi özgürlük için İngiliz anayasası ideal örnek olarak alınır. Bu yapıtında Montesquieu, *yasaların ruhunu* (esprit) ulusların hem *doğa* hem de *tarih* koşulları bakımından araştırır. Her türlü soyut şemalaştırmadan kaçındığı için, doğal hukuk içine *tarihi* öğeleri de yerleştirmeye çalışır. Bu yüzden, hukukun kökünü, örneğin bir Hobbes gibi, bir "sözleşme" de bulmaz; hukukun insanın doğasında yerleşik olduğunu, ama insanların gereksinmelerinin aldığı çeşitli biçimlere göre *değişmekte* olduğunu da göstermeye çalışır. Kurumlar ve yasalar keyfi yaratılar değildirler, bunların varoluşu ve etkileri için belli birtakım *doğal koşulların* bulunması gerekir. Bu arada Montesquieu yasaların iklim, töreler, yaşama biçimi, din ve bir ulusun karakteri ile *ilgili* olduğunu belirtir. Bundan dolayı "bir ulus için yapılan yasalar ona öylesine *uygun* olmalı ki, bunların başka bir ulusa da uyması sırf bir rastlantı olsun". Buradaki her ulusun kendine göre manevi bir yapısı olduğu, ulusların genel bir şemaya bağlanamayacak olan bireylikler (individualité) oldukları düşüncesi, 18. yüzyılda pek az rastlanan bir *"tarihî anlayışı"* göstermektedir. Bu düşünceyi sonra 19. yüzyıl, bu büyük "tarih yüzyılı" işleyip geliştirecektir. Montesquieu, bir yüzyıl sonra ortaya çıkacak olan bu gelişmenin ilk önderlerinden sayılabilir. Bununla birlikte, onun tarihi araştırmalarında göz önünde bulundurduğu başlıca erek, yine de *genel idelere* varmaktır.

Bu anlayışı çerçevesinde Montesquieu, dört *devlet şekli* ayırır: demokrasi, aristokrasi, monarşi, istibdat (despotizm). Bunların her birinde belli bir *karakterin* "taşıyıcı öğe" olarak bulunması gerektir: Demokrasi, bütünün iyiliğini kollayan sosyal erdemler olmaksızın yaşayamaz. Yöneten sınıfın geniş görüşlü bir ölçülülüğü olmadan aristokrasi olamaz. Monarşinin, başlıca dayanağı olan şeref duygusunu uyandırıp beslemesi gerekir. Nihayet, istibdat için korku ve dehşet salmadan başka bir temel yoktur. Tarih bize, büyük devletlerin *zorunlu* olarak istibdata kaydıklarını, küçük devletlerde ise daha çok cumhuriyetçi bir yasaya doğru bir eğilim olduğunu ve bunların sosyal yapılarına göre aristokrat ya da demokrat öğenin ağır bastığını, ancak orta büyüklükteki devletlerde monarşiye bir eğilim bulunduğunu göstermektedir. Montesquieu'nün düşüncesine göre, bu devlet formları arasında iki aşırısından, yani bir yandan cumhuriyetten, öbür yandan da istibdattan kaçınmalıdır. Yalnız, Montesquieu en doğru devlet şekli saydığı *monarşiyi* anlatırken, tarihten çıkarmış olduğu gözlemleri a priori bir construction'un arkasında hemen hemen ortadan silinmektedirler. Burada, o İngiliz anayasasının yasaların egemenliğine dayanan özgürlüğünü büyük bir hayranlıkla belirtmektedir. Bu özgürlük, ona göre, başlıca "erklerin ayrılmış olmasına" dayanmaktadır. Locke, yasama ve yürütme erklerini birbirinden ayırmıştı. Şimdi Montesquieu bunların yanına – ayrı ve bağımsız bir kuvvet olarak – *"yargılama erki"*ni de koyar; bununla da liberal devletin en önemli mekanizmasını tamamlamış olur.

Burada, Locke gibi Montesquieu de *"meşruti hükümdarlığın"* teorisini geliştirmektedir ve – kendisinin eklediği üçüncü erki bir yana bırakırsak – düşüncelerinde tamamıyla Locke'a bağlıdır. Hatta monarşi idelerinde, doğrudan doğruya o zamanki İngiliz anayasasına değil de, bu anayasanın teorisini

geliştiren Locke'un "Two treatises of gouvernment" ("Hükümet Üzerine İki İnceleme") adlı yapıtına dayanmış gibidir. Ancak, Montesquieu'nün bu düşünceleri içten bir heyecanla dile getirmesinin, o zamanki Fransa üzerinde, Fransa'nın o zamanki arta kalmış siyasi yapısı üzerinde çok büyük etkisi olmuştur. Montesquieu yapıtıyla bir yol göstermiştir, *siyasi bir bilincin uyanmasına* yol açmıştır. Onun Fransız Devrimini hazırlayanların arasında ve başında yer almasını böyle anlamalıdır.

Montesquieu'nün böyle bir siyasi bilinci hazırlaması yanında, Fransız Devrimini *duygu* yönünden besleyip coşturan da *Rousseau* olmuştur. Onu Devrimin asıl filozofu, Fransız Devrimini de Rousseau'nun düşüncelerinin bir gerçekleşmesi sayanlar da vardır. Onun kültür felsefesi bakımından önemi hem bundan, hem de modern dünyanın kültür problemini felsefi olarak formülleyip temellendirmiş olmasındandır. *Yeniçağın kültür sorununu* ilk olarak ortaya koyan odur; yeniçağın Avrupa kültürü *ilkin* Rousseau'da kendi üzerinde düşünerek ne olduğuna, neyi başarıp neyi başaramadığına bakmıştır. Başka bir deyişle: Renaissance'tan beri hızla gelişen, 18. yüzyıl Aydınlanması'nın kendisiyle çok övündüğü yeniçağ kültürünün hesabını ilk defa yapan, bu kültürün *bilançosunu* ilk defa çıkaran Rousseau'dur. Bu bilanço da *olumlu* değildir: İnsanlık kültürünün göz kamaştıran bir ilerleme içinde bulunduğuna inanan bir devrin ortasında Rousseau, bu kültürün bir *hiç* olduğunu, zararlı da olduğunu söylemeye varmıştır. Rousseau'nun öğretisi, akla büyük inan ve güveni olan Aydınlanma'da çok önemli bir değişmenin belirtisidir. Bununla birlikte o büsbütün Aydınlanma'nın dışında değildir; bir yandan içindedir, öbür yandan da Aydınlanma'yı *sona erdirecek* anlayışların başlıca kaynaklarından biridir.

Düşüncesi ile yaşayışı arasında çok sıkı bir bağlılık bulunan düşünürlerin en tipiklerinden biri olan *Jean Jacques Rousseau,* 1712 yılında Cenevre'de bir saatçının oğlu olarak dünyaya geldi. Yalnız çocukluğu ile gençliği değil, bütün hayatı huzursuzluk, bir çeşit serserilik içinde geçti; bir yerde, bir işte tutunamadı. Düzenli bir öğrenim görmedi, daha çok kendi kendini yetiştirmeye – o da plansız olarak – çalıştı. Önce bir avukatın yanına kâtip, sonra da bir hakkâkin yanına çırak olarak girdi. Ama bu işlerde uzun uzun durmaz, 15 yaşında iken Cenevre'yi bırakıp yollara düşer. İki üç gün başıboş dolaştıktan sonra bir katolik papazı onu, kendisini uzun yıllar koruyacak olan bir kadının yanına yerleştirir. Günün birinde buradan da ayrılıp Paris'e gider. Paris'te onu Encyclopédiste'ler çevresinde görürüz; hayatını nota kopya etmekle kazanır; bu sırada bir de opera yazar. Bir ara Dijon Akademisi'nin açtığı bir yarışmanın sorusuna verdiği yanıt ile birdenbire ünlü bir kişi olur. Geçimsizliği yüzünden Paris'te tutunamaz, memleketi İsviçre'ye gider; burada da çok duramaz, yine Fransa'ya döner. Bu arada da yayımladığı "Emile" adlı yapıtı Paris'te yakılıp kendisi kovuşturmaya uğrar; hapsedilmekten kurtulmak için İsviçre'ye sığınır, ama burada da İsviçre Hükümeti kendisini pek rahat bırakmaz. David Hume onu alıp İngiltere'ye götürür. Kimseye bağlanıp güvenemeyen mizacı yüzünden az zamanda Hume ile de bozuşup yine Fransa'ya döner. Burada birkaç zaman gizli gizli şurada burada dolaştıktan sonra bu huzursuz hayat

1778 yılında sona erer. "Les confessions" adlı eserinde Rousseau, birliği ve dengesi olmayan hayatını, görülmemiş bir açıklıkla en gizli ayrıntılarına kadar anlatmıştır.

Yapıtları: "Discours sur les sciences et les arts" ("Bilimler ve Sanatlar Üzerine Konuşma"); *"Discours sur l'origine et les fondements de l'ingalité parmi les hommes"* "(İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma") – bu ilk iki eseri, Dijon Akademisi'nin açtığı yarışmalara yanıtlardan meydana gelmiştir. *"Du contrat social"* ("Toplum Sözleşmesi"); *"Julie ou la nouvelle Héloise"* ("Julie ya da yeni Héloise"); *Emile ou sur l'éducation"* ("Emile ya da Eğitim Üzerine").

Birinci Discours'unda "Bilimler ve Sanatlar Üzerine Konuşma"da – Rousseau, gününün kültürünü ağır bir eleştirmeden geçirir. Dijon Akademisi'nin sorduğu soru şu idi: *"Bilimler ile sanatların yeniden doğması ahlakın düzelmesine yaramış mıdır?"* (Burada "yeniden doğma" sözü ile Renaissance'tan bu yana olan gelişme anlaşılmaktadır.) Rousseau bu soruya *hayır* diye yanıt verir. Çünkü, ona göre, erdem sade ve doğal ruhlarda bulunur; mutluluğa sade ve masum insan ulaşabilir. İlerleyen Aydınlanma bütün bunları yok etmiştir, bu akımda erdemin yerine zekâ geçmiştir. Bilgiçlik erdemden üstün bir değer olmuştur. Ama bütün bilginler ile sanatçıları bir araya toplasak, hepsi birden iyi bir yurttaşın, içten bir dostun yerini dolduramazlar. Şimdi güvensizlik, kuşku, korku, soğukluk, nefret ve hiyanet ortalığı kaplamıştır. Tarihe baktığımızda, mutlu ve güçlü olmayı ancak bilimler ile sanatların ağır basıp üstünlük kazanmadıkları yerlerde buluruz. Eski Atina'nın parlak bilimi ve sanatı, onu korkunç bir ahlaksızlığa sürüklemiştir. Buna karşılık bilginler ile sanatçılara yüz vermeyen İsparta ahlakça dinç kalmıştır. Eski bir Mısır efsanesine göre, bilimleri bulan bir şeytandır (daimon). Gerçekten de bilimler ile sanatlar hiçbir yararı olmayan bir amaca yönelmişlerdir; üstelik tehlikeli olan sonuçlar da yaratmaktadırlar; bunların kökü işsizlik-güçsüzlük, sonuçları da zaman ve kuvvet kaybıdır. Yeniçağın hayran olunan buluşları, koskoca bilgisi olmasaydı, daha mı kötü durumda, daha mı az mutlu olurduk? Bugün ortalığı lüks kaplamış, karakterler bozulmuş, ahlak dizginsiz olmuşsa, bütün bunlar bilimler ile sanatlar yüzünden olmuştur. Toplumun bugünkü hasta durumunun kökü, yeteneğin erdemden üstün tutulmasından doğan eşitsizliktedir.

Eşitsizlik sorununu Rousseau *İkinci Discours*'unda – "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma"da – daha geniş olarak ele alır. Burada "doğal hukuk" anlayışı ile tarihin bir gelişme tablosunu çizer. "Doğa durumu" ile başlayıp sonra "toplumun" kurulmasına geçen bu tabloya göre, *ilk insan*, yiyeceğini kendisine rahat rahat sağlayan bol yemişli ormanlarda dolaşarak yaşıyordu; onun dili, evi ve işi yoktur; savaşı, dostluğu bilmiyordu, öteki insanlarla beraber değildi, tek başına yaşıyordu ve bu "doğa durumunda" mutlu idi. (Oysa Hobbes'a göre bu durumda "herkes herkesle savaşıyordu.") Yalnız başlarına yaşayan cinsler, ancak birleşme zamanlarında, o da geçici olarak, bir arada bulunuyorlardı. Bu mutlu ve esen yaşayışta tam bir *eşitlik* vardı; kimse kimseden kuşkulanmıyordu; her şey bol bol vardı; herkes kendisi için yaşıyor, kendi kendisiyle yetiniyordu. Ama, bu insanlardan

biri bir başkasının yardımına *gereksinme* duyduğu gün, bu eşitlik de sona ermiş oldu. "Doğa durumu" *tarımın* başlaması ve buna bağlı olan *mülkiyet* kavramının ortaya konması ile kapanmıştır. İlk olarak bir toprak parçasının etrafına bir *çit* çevirip *"Burası benimdir"* diye ve buna inanacak budalalar bulan kimse "yurttaşlar toplumu"nun gerçek kurucusu olmuştur. Bundan sonra insanların ele aldıkları tarım, madencilik, ilk bilimler ve sanatlar tam bir değişikliğe yol açmışlardır. Toprağın işlenmesi, *bölünmesine* sebep olmuştur; böyle *"hak"* ve *"haksızlık"* kavramları ortaya çıkmıştır. Bununla da, insanın başlangıçtaki zararsız olan "kendi kendini sevmesi" bir egoizm biçimini almış, bu da *eşitsizliği* büsbütün artırmış, zengin ile fakir, efendi ile köle ayrılığı doğmuştur. "Doğal eşitliğin" ortadan kalkmasının sonuçları, tembellik, lüks ve genel düzenin bozulması olmuştur. Bu da, insanları bir *"sözleşme"* ile birleşmeye götürmüştür. Bu "sözleşme" ile de, *mülkiyet* ve *eşitsizlik* sonsuz olarak pekiştirilmiş, *"özgürlük"* de bundan böylesi için ortadan kaldırılmış oluyordu. Bir devletin kurulması öteki devletlerin de kurulmasına yol açmış, böylece devletler arasında bir savaş başlamıştır. Bütün bunlar da, Rousseau'ya göre, *doğa yasalarına* aykırıdır; çünkü eşitsizlik "doğal hukuka" uygun değildir; bir avuç insan bolluk içinde yüzerken büyük yığının yoksulluk sıkıntısı içinde eriyip gitmesi de doğanın yasasına karşıdır.

Yalnız, bunları söylemekle Rousseau, "başlangıçtaki doğa durumuna dönelim" demek istemiyor; o, öylesine hayal peşinde koşmaz. Kültür, bütün kötü sonuçlarıyla, bir *olgudur.* Bir toplum içinde doğup büyüyen insan, artık bir "doğa insanı", bir "yaban" gibi yaşayamaz; "doğa durumu" bir daha geri dönmemek üzere ortadan çekilmiştir. Üstelik, "doğa durumundan" çıktıktan *sonraki gelişme de* insanın özüne bir şeyler katıp onu zenginleştirebilir. Ancak Rousseau'ya göre, bu zenginleştirme kültürün şimdiye değin yürüdüğü yolda elde edilemez. Bunu elde etmek için, her şeyden önce yapılacak şey, şimdiye kadarki gelişmenin *zararlı* sonuçlarını elden geldiğince ortadan kaldırmaya çalışmaktır. Bu da, kültür hayatına, onu yeniden *doğa* durumuna yaklaştıran bir doğrultu vermekle olabilir. Modern kültürün insanı artık bir yaban gibi başıboş büyüyemez, onun *eğitilmesi* gerektir; yalnız, bu, insanı bozan değil de, *doğal olarak geliştiren* bir yetiştirme olmalıdır. Modern toplum da, artık sadece doğal bireylerin bir arada bulunmasından meydana gelmiş olan bir topluluk değildir; onun *yasalı* bir biçimi olacaktır; yalnız bu, eşitsizliği kendisine ilke yapmış olan değil, *herkesin eşitliğine* dayanan, herkese *doğal haklarının* korunmasını garanti eden bir biçim olmalıdır.

İnsanın *doğal özüne uygun,* bu özü bozmayıp geliştiren *sağlıklı* yeni bir kültür için düşüncelerini Rousseau "Nouvelle Héloise", "Emile" ve "Contrat social" ("Toplum Anlaşması") adlı yapıtlarında bulduğumuz *eğitim* ve *devlet* öğretilerinde anlatmıştır. İlk yapıtları olan iki "Discours" olumsuz nitelikte idiler; Rousseau'nun günündeki kültürün kökten bir eleştirmesi idiler. *Yeni* bir kültür idealinin tablosunu çizen son yapıtları ise olumlu niteliktedirler. Rousseau'nun eğitim idealini geliştirdiği *"Emile"*de – biraz da Locke'un etkisiyle – ana ölçü: *doğal bireyliğin"* (individualité) *geliştirilmesidir.* Şimdiye kadarki eğitim insanın bireyliğini, kişiliğini hem *vücudu* hem de *ruhu* bakımın-

dan engellemiştir; yapmacık bir sistemle, doğal hareket gereksinmelerini baskı altında bulundurmakla vücudu yozlaştırmış, otoriteye dayanan bir öğrenme ve tekyanlı teorik bir yetiştirme ile ruhu bozmuştur. Birinci bakımdan Rousseau tam bir *naturalizmi* ileri sürer: Çocuğun *doğa içinde* gereksinmelerini tam bir *özgürlük* ile gidererek büyümesini ister – bu arada beden eğitimi ön planda yer alacaktır. Ruh eğitimi üzerine Rousseau'nun düşündükleri eğitim biliminde bir çığır açmıştır. Ona göre ruh eğitiminin ağırlık merkezi, ruhun etkinliklerinin "doğal temeli" olan *duygu* olacaktır. Kültürün bir çıkmaza girişini, kısırlığını Rousseau, yalnız eğitimde değil, her alanda duygulara doğal haklarının tanınmamasında, doğanın bu içten gelen sesinin artık dinlenmeyip onu *zihne* (intellect) bağımlı kılmada bulur. Bu düşüncesiyle o, her şeyi akla bağlamak, soyut ilkelerle düzenlemek isteyen Aydınlanma'nın rationalist tutumuna karşı çıkmaktadır. Onun istediği, gününün soğuk, yavan intellektualizminden kurtulmaktır. Bunun da çaresini, kuru akılcılık yerine canlı duyguyu koymada, duygunun hakkını ve değerini belirtmede bulur.

Nitekim onun *din* anlayışı da duyguya dayanır. Onun için, Rousseau ne materialistlerin atheizmi ile, ne de deistlerin "akıl dini" ile anlaşır; bununla şiddetle savaşır. Ona göre, din kafa işi değil gönül işidir. Onun *duygu dini* kendisini Hıristiyanlıkla da, her türlü positif dogma ile de uzlaştırmaz. "Tarihi dinlerin dogmaları bilgiççe formülleriyle *doğal* din duygusunu bozmuşlardır".

Rousseau'nun *"Toplum Sözleşmesi"nde* ("Contrat social") geliştirdiği *devlet* öğretisi de bu temele dayanır. Buradaki devlet idealinin de dayanağı, insanın *doğasında* yerleşik bir *özgürlük* ve *hak eşitliği duygusudur.* "Toplum Sözleşmesi", insanlar arasındaki eşitsizliğin nedenlerini arayan ikinci "Discours"u tamamlayan bir yapıttır. Burada Rousseau insanlar arasındaki mal-mülk vb. eşitsizliğini kültürün artık değiştirilemez bir olgusu diye kabul eder ve bu durumu düzeltmenin tek yolunu, bütün zümre ayrılıklarını ortadan kaldıracak olan mutlak bir *hak eşitliğini* sağlamada bulur. Devletin ödevi, kültür alanında *doğanın* istediklerini yerine getirmek, doğanın yasalarını gerçekleştirmektir. *Cumhuriyetçi - demokratik* devlet biçimini ideal bilen Rousseau, Locke ile Montesquieu'nün meşruti hükümdarlığı en iyi devlet biçimi saymalarına şiddetle çatar. Ona göre, bu sistemde sosyal sınıflar hak bakımından eşit değildirler; burada ayrıca, hükümdara doğal ölçünün üstünde haklar tanınmaktadır. "Erklerin ayrılması" savını da reddeden Rousseau için, ancak ve ancak *halkın istenci* egemendir ve onun mutlak olan egemenliği hiçbir şekilde bölünüp paylaşılamaz. Devletin bütün varlık ve mekanizmasını işletip düzenleyecek olan *"genel istenç"*dir *(volonté générale),* halkın istencidir. "İnsan özgür olarak doğar, ama kendini birtakım zincirler ile bağlanmış bulur". Bu uygunsuzluğu gidermenin yolu, insanın *kendisinin isteyip onadığı,* yapı ve tutumuna kendi özgür istenciyle bağlandığı bir devlet biçimini gerçekleştirmektir. Birey devletin yalnız bir objesi değil, *biçimlenmesinde* payı olan bir *süjesi* de olmalıdır. Bu da, devletin buna göre bir yapısı olması, yanında, yurttaşı da "genel istenç"i *varlığının temeli* diye duyacak gibi yetiştirmekle olur. ("Genel istenç" - volonté générale – tek kişilerin istençlerinin bir toplamı – volonté de

tous – olarak değil, bütünün iyiliğini göz önünde bulunduran bir duygu, bir *siyasî bilinç* olarak anlaşılmalıdır).

Rousseau'nun etkisi çok büyük olmuştur. Onun felsefesi ile bir yandan intellektualist Aydınlanma sona ermiş, öbür yandan 19. yüzyılın birçok görüşleri esinlerini bu felsefeden almışlardır. Rousseau'nun Kant, Fichte, Hegel, hele romantizm üzerinde derin etkileri vardır.

"Aklın gelişmesini" kültürün ideali sayan bir tarih ve kültür anlayışına, 18. yüzyıl Aydınlanması'nın bu ideale en çok yaklaşmış bir dönem olarak görünmesi pek doğaldır. Nitekim Rousseau'ya kadarki aydınlanmacı tarih ve kültür felsefesi bu inançtadır; bu felsefe, 18. yüzyıl Aydınlanması'nı insanlık kültüründe göz kamaştıran bir başarı diye görür; içinde yaşanılan durumdan gurur duyulur; hele gelecekte insanlığın tam bir mutluluğa erişeceğine sarsılmaz bir güven ile inanılır. Yıkıcı eleştirileri ile böyle bir güveni sarsan Rousseau'ya bir antitez olmak üzere, *Voltaire*'in bu konuda düşündüklerine kısaca dokunalım. Voltaire'e göre *akıl* (esprit), insan doğasının *özüdür;* tarih ve aklın kendisini açma ve geliştirmesinin sürecidir. Yalnız, akıl baştan beri gelişmesinde birtakım *engeller* ile karşılaşmıştır. İşte *tarih,* aklın bu engeller ile savaşmasının, bunları yenme ve aşmasının, bunlara rağmen *ilerleyip arınmasının* öyküsüdür. Bu ölçü ile tarihe yaklaşan Voltaire, içinde bulunduğu çağı hele XIV. Louis dönemini, akılla aydınlanmanın klasik çağı sayar. Bu dönem, ona göre, göklere çıkarılan antikçağdan da çok üstündür.

Aydınlanma'da kültür dünyasına *akıl ölçüsü* ile yönelme, *doğa biliminin yöntemine* bağlanmaktan ileri gelmektedir. Renaissance'tan beri doğa dünyasını kavramada başarı gösteren matematik doğa biliminin yöntemi şimdi *kültür dünyasını* açıklamada da kullanılmak istenmiştir. Bu anlayışa *ilk* defa karşı koyan 18. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan *Giovanni Battista Vico*'dur (1688-1744). Bu İtalyan düşünürü bu görüşünde uzun zamanlar tek başına kalmış, hiç dikkati çekmemiş, ancak 19. yüzyılda gerçek değeri ile ortaya çıkarılabilmiştir. *Eseri: "Principi di una sicenza nuova..."* ("Yeni Bir Bilimin İlkeleri"). Vico'yu klasik Aydınlanma tutumunun dışına çıkaran görüşlerinden biri, bir yandan bu çağda pek değer verilen doğa bilimine hiç güveni olmayışı, öbür yandan da Descartes'ın matematizmine karşı olmasıdır. Ona göre, bir varlık ancak yine *kendisinin yaratmış* olduğu şeyi kavrayabilir; dolayısıyla doğayı, ancak yaratıcısı Tanrı bilir. Gerçi matematik formlar, insan zihninin yaratılarıdır, ama bunlar salt soyutlamalar olduklarından, doğanın gerçek özünü, *canlı gerçeğini* kavrayamazlar. İnsanın gerçekten kendisinin yapmış olduğu şey, *tarihtir;* kendisi yaptığı için de onu anlayabilir. Vico'ya göre, tarih, kökleri Tanrı'da olan bir *planın gerçekleşmesidir.* Bu süreçte uluslar üç dönemden – "Tanrılar dönemi", "Kahramanlar dönemi", "İnsan dönemi"nden – geçerler ve her dönemde töreler, devlet biçimi, dil vb. gibi kültürün çeşitli yönleri hep birbiriyle ilgili, birbiriyle bağlantılıdırlar (consensus), yani bunların hepsi belli bir *stile,* o dönemin stiline bağlıdırlar, onun rengini taşırlar – bu da, Vico'nun Aydınlanma şemasından büsbütün ayrılan ikinci ilgi çekici düşüncesidir. Artık Vico tarihi *tek bir ölçüye* vurmuyor; insanlığın içinden geçtiği çağların her birini, *kendi öz bağlantıları* bakımından kavramaya çalışıyor.

Tarihte, bir genel şemanın gerçekleşmesini değil de, ağırlık merkezleri kendilerinde bulunan *"individuel değer sistemlerinin"* oluşmasını bulan bir başkası da, Alman yazar ve düşünürü *Johann Gottfried Herder*'dir (1744-1803). Leibniz, Shaftesbury ve Rousseau'nun etkisi altında bulunan Herder'e göre, *tarih,* doğadaki gelişmenin sürüp gitmesinden başka bir şey değildir. Kültür, ne rastlantılı olan buluşların, ne de Tanrı'nın bir takdirinin ürünüdür; kültür, *doğal bir bağlantının* gitgide gelişmesinin bir sonucudur; ne bulunmuş, ne de buyrulmuştur, sadece oluşmuştur. Örneğin dil ne insanın bir buluşu, ne de Tanrı'nın *bir* ihsanıdır, sadece insandaki doğal bir yeteneğin – ses yapısı ile anlaşma gereksinmesinin – gelişmesidir. Herder'in, başlıca *"Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit"* ("İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler") adlı yapıtında anlattığı tarih görüşünün temeli bu anlayıştır. Burada onun çıkış-noktası, insanın doğa içindeki yeri, yeryüzündeki hayat koşulları ve insanın kendi doğal yetenekleridir. Her ulusun özelliği ile tarih bakımından önemini de, Herder, o ulusun doğal yetenekleri ile içinde bulunduğu doğal koşullar yönünden kavramaya çalışır. Ancak, uluslar birbirleriyle ilgisiz olmayıp, *boyuna olgunlaşan* büyük bir dizi içinde organik olarak sıralanırlar; ve bu arada her biri insanlığın özünü daha bir olgun şekliyle gerçekleştirmeye çalışır. Herder'e göre tarihin ereği *hümanite*'dir (Hümanitaet): İnsanlığın doğal *özünü,* her bakımdan *tam olarak geliştirmektir.* Herder bu anlayışıyla, tarihi düşünemeyen Aydınlanma'yı aşmış oluyordu. Çünkü tarih denilen büyük gelişme sürecinde bir çağ, bir ulus vb. gibi her form, *kendi doğal koşullarının* bir sonucu olarak anlaşılmakta, ulusların başarıları, yaratıları, sonunda, "dünya tarihinin bütünü" halinde birleştirilmektedir. Dünya tarihinin konusu da, insanlığın doğal olanaklarının tam olarak gelişmesi olan *hümanite*'dir.

KANT VE ALMAN İDEALİZMİ

KANT VE ALMAN İDEALİZMİ

1. KANT

Kant felsefesi için çıkış-noktası, Aydınlanma düşüncesinin Almanya'da kazandığı başlıca bir form olan *Leibniz-Wolff felsefesidir.* Kant ilk bilgilerini bu felsefeden edinmiş, ilk yapıtlarını bu felsefenin anlayışı çerçevesinde yazmış, sonra da bu felsefe ile tartışa tartışa kendi görüşüne varmıştır. Bu bakımdan bir yere kadar Kant da Aydınlanma Felsefesi içinde yer alır; o da bu felsefe içinde yetişmiş, bu felsefenin sorunlarını ele alıp işlemiştir; yalnız bunları sonuna kadar götürüp, sonunda da bu düşünceyi aşmıştır. Renaissance'tan beri gelişen bir anlayışın büyük ölçüde son hesabını çıkarmakla, Kant bir *dönüm noktası* olmuştur: O bir yandan kendisinden önceki düşüncenin bütün çizgilerini felsefesinde toplar; öbür yandan da kendisinden sonraki gelişmenin birçok yönleri doğrudan doğruya ondan çıkarlar ya da dolayısıyla dönüp ona varırlar. Nitekim 19. yüzyılın ilk yarısını kaplayan Alman İdealizminin çıkış -noktası Kant felsefesidir; özellikle 20. yüzyılın ilk dörtte birinde önemli bir felsefe çığrı olarak beliren Yeni-Kantçılığın kaynağı yine Kant felsefesidir. Bu Kantçı çığırlara aykırı olan akımlar da, yine Kant felsefesi ile bir tartışmadan doğmuşlardır; dolayısıyla da olsa bu felsefe ile sıkı bir ilgileri vardır.

Kant'ın ilk felsefi düşüncelerini kendisinden devşirdiği Leibniz-Wolff felsefesi *rationalist* bir felsefedir. Rationalizm, doğru bilgiye vardıran organın, "kendisinde tümel olarak geçen kavramların, bilgiler ile kuralların yerleşik (a priori) bulunduğu" akıl olduğuna inanır. Yeniçağ'da bu rationalist anlayışın oluşmasına da, başlıca *matematik fizik yol* açmıştı. Renaissance sonlarından beri ilerleyip olgunlaşan matematik fizik, doğanın renkli, canlı tablosu yerine kesin matematik kavramlar konulabileceğini, canlı doğanın bir matematik oranlar şemasına geri götürülebileceğini göstermişti. Bu yoldan kesin kavramlara dayanan "doğa yasalarına" varılmıştı. Bu kavramlar matematik düşüncenin ürünleri idi; onlar doğadan türetilmemişlerdi, doğrudan doğruya zihinden çıkma idiler ve böyle oldukları halde *objeye* uymuyorlardı; dolayısıyla nesne ile düşünce arasında bir *uygunluk* vardı. Doğa ile akıl arasında bulduğu bu uygunluktan cesaret alan Aydınlanma düşüncesi bundan sonra, yalnız doğa olaylarını değil, manevi olayları da akılda yerleşik olan ilkeler ile açıklamaya girişmiş, akıl için "doğuştan" olan kavramlar ve ilkeler ile "Tanrı"yı da, "iyi"yi de, "adalet"i de bileceğimize inanmıştır. Bundan da, Aydınlanma'nın "akıl dini", "akıl ahlakı" ve "doğal hukuku" doğmuştur. İmdi insan böyle bir akla nasıl

varmıştır? *Tanrısal akıldan* pay aldığından varmıştır. "İlk, temel akıl" olan Tanrı, yaratması sırasında bir yandan evrene, öbür yandan da insan ruhuna sözü geçen ilkeleri yerleştirmiştir, Aydınlanma'da kullanılan bir deyişle: "ekmiştir". İşte "nesne" ile "düşünce" arasındaki uygunluk da bu yüzdendir. Onun içindir ki, evreni *yaratırken* Tanrı'nın ne düşünüp tasarladığını anlayabilirsek, bu "ilk düşünce"ye kadar geri gidebilirsek, evrenin yapılış ve kuruluşunu kavrayabiliriz. Leibniz yanında Newton gibi doğa araştırıcıları bile böyle düşünüp "Tanrı düşüncesini" bilimsel bir açıklama ilkesi olarak kullanırlar. Aydınlanma için çok tipik bir çığır olan *deizmin,* rationalizmin bu en aşırı biçiminin anlayışına göre, Tanrı evrenin içine *matematik-mekanik* ilkeler yerleştirmiştir, dolayısıyla Tanrı büyük bir mantıkçı, matematikçi gibidir; o, istese bile, evrene yerleştirmiş olduğu rationel düzene karşı gelemez; onun istenci bile bu rationel ilkelere bağlıdır. Bu anlayışta Tanrı'nın gücü artık sonsuz değildir; onun evren için şu ya da bu düzeni seçmesine aklı kılavuzluk etmiştir, dolayısıyla "akıl", "istenç"ten *öncedir.* Onun için, aklının kurduğu bu düzen dışında kalan bir şeyi Tanrı yapamaz, yani bu dünyada *mucizenin* yeri yoktur. Tanrı evreni mucizelerle değil, rationel yasalarla yönetir. Gerçi bu yasaları o kendisi koymuştur, ama bir defa yarattıktan sonra evrenin gidişine artık karışmaz olmuş, onu kendi kendine işlemeye bırakmıştır. Tanrı, kendisini işleten ilkeleri "önceden kurmuş" olduğu doğanın aracılığı ile hükmünü yürütür. Mucizenin olması, Tanrı'nın kendi *egemenliğinin araçları* olan *doğa yasalarına* aykırı olurdu. "Tanrı" ile "doğa yasalarının" bir sayıldığı bu anlayışta, doğa, Tanrı'nın kendini göstermesidir, önceden kurulmuş olan bir *uyumdur.* Bundan dolayı Tanrı'nın bizi şaşırtacağından korkamayız; düzensiz, khaotik bir şey bekleyemeyiz; bu dünyada her şey yolundadır, iyidir; Tanrı'dan kötü şey gelmez.

İşte Kant, Aydınlanma'nın ana çizgileriyle belirtilen bu rationalizmini, o sıralarda Almanya'da bir çeşit "okul felsefesi" haline gelen Leibniz-Wolff felsefesi örneğinde eleştirmiştir. Leibniz-Wolff felsefesi yanında, ayrıca, *Martin Knutzen*'in (1713-1751) estetiği başlı başına bir bilgi kolu haline getirmesi ve ona adını takması dolayısıyla felsefe tarihinde bir adı olan *Alexander Baumgarten*'ın (1714-1762) metafiziklerini de yakından tanımıştır. Baumgarten'ın "Metaphysica"sını uzun yıllar – o zamanlar adet olduğu üzere – derslerinde metin kitabı olarak kullanmıştır. Bu arada bir de, *Hume*'un etkisini anmalıyız. Kant, Hume'un "kendisini dogmatik uykularından uyandırdığını" söyler.

Immanuel Kant, 1724 yılının 22 Nisan günü Doğu Prusya'da Königsberg şehrinde bir saraç ustasının oğlu olarak dünyaya geldi. Dar ve sade koşullar içinde büyüyüp yetişti, çocukluğu ile gençliği pietist etkiler altında geçti. Bu pietist öğeler, sonra Kant'ın din felsefesinde kendilerini göstereceklerdir. 1732 yılında verildiği "Collegium Fridericianum" lisesi de pietist ruh üzerinde kurulmuş bir okuldu*. 1740 yılında Königsberg Üniversitesine giren Kant,

* Pietizm (Lâtince "pietas"tan – sevgi, dindarlık): 17. yüzyılda Protestanlık çerçevesinde ortaya çıkan bir din akımı. Kilisenin formalizminden uzak duran sade ve içli bir gönül dindarlığı anlayışı. Aydınlanma'nın akılcı, üniversalist dindarlığına karşılık kişisel dindarlık ideali. Mistisizmin bir şekli.

burada başlıca felsefe ile doğa bilimleri okudu ve *"Gedanken von der wahren Schaetzung der lebendigen Kraefte* ("Canlı Kuvvetlerin Doğru Takdiri Üzerine Düşünceler") adlı bir fizik tezi ile üniversiteyi bitirdi. Bu ilk yapıtı ile Kant, Descartes ile Leibniz arasında fiziki kuvvetlerin matematik olarak anlatımı konusundaki ayrılığa, kendi ölçüsünde katılmış oluyordu. Üniversiteyi bitirince, devrin birçok genç aydınları gibi, o da bir aralık özel öğretmenlik yaptı. 1755 yılında Königsberg'e döndü, magister sınavını vererek, üniversitede ders vermek hakkını kazandı. Üniversitede Kant yalnız felsefe üzerine değil, fiziki coğrafya konusunda da dersler verdi. Fiziki coğrafya onun pek sevdiği bir bilim. Birçok yıllar ders verdiği bu konu üzerinde 1755 yılında yayımladığı *"Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels"* ("Genel Doğa Tarihi ve Gök Teorisi") adındaki yapıtında, evrenin oluşunu (genesis) tamamıyla mekanik ilkeler ile açıklamak denemesi yapılır ve bu açıklama *Laplace*'ın bu konudaki teorisi ile aynı sonuçlara varır. Ancak, kitabı basan yayınevi iflas ettiğinden, Kant'ın teorisi önce duyulamamış, sonra Laplace'ın (1749-1827) Kant'tan bağımsız olarak geliştirdiği teori ile birleştirilip, evrenin oluşunu açıklamada bugün de değerini yitirmemiş olan "Kant-Laplace teorisi" şeklini almıştır. Kant, 1770 yılında *"De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis"* ("Duyu Dünyası ile Düşünce Dünyasının Formu ve İlkeleri Üzerine") adını taşıyan ve gelişmesinde önemli bir adım olan bir tez (dissertation) ile Königsberg Üniversitesine Metafizik ve Mantık Ordinariüsü oldu ve 1796 yılına kadar ders verdi. 1770 yılında çıkan tezi, kendi kritik felsefesine doğru bir ilerleme idi; buna kadar o Leibniz-Wolff felsefesinin kadrosu içinde idi. Bundan sonra Kant on bir yıl susacak, esaslı bir şey yayımlamayacaktır. Bu susma, onun için bir hazırlanma, için için bir olgunlaşma idi; asıl kendi felsefesi olan *kritik felsefenin* sorunları üzerinde derinden derine bir düşünme aralığı idi. Nihayet, 1781 yılında kritik felsefenin ilk büyük gerçekleşmesi olan *"Kritik der reinen Vernunft"* ("Salt Aklın Kritiği") çıktı. Bu yapıtıyla Kant, hem kendi felsefesinin temelini kurmuş, hem de felsefe tarihinde çok çeşitli gelişmelere kaynak olacak bir çığır açmıştır. 1787 yılında ikinci basımı yayımlanan bu yapıtın hemen ardından öteki iki büyük kritiği de çıktı: 1788'de *"Kritik der praktischen Vernunft"* ("Pratik Aklın Kritiği"), 1790'da da *"Kritik der Urteilskraft"* ("Yargı Gücünün Kritiği"). Kant'ın bir bilgin olarak yetişmesinin başlıca evreleri bunlardır ve bunların dışında belirtilmeye değer bir olay da pek yoktur. Bu, çok disiplinli, çok çalışkan bir bilginin sakin, gürültüsüz geçen hayatıdır. Memleketi Doğu Prusya'dan hiç çıkmayan Kant'ın yalnız din sorunları üzerindeki bir yazısından dolayı Prusya Hükümeti ile bir çatışması var; bu da, Kant'ın uysallığı yüzünden – bir süre din konusunda yazması yasak ediliyor – kolayca yatıştırılmıştır. Bu disiplinli hayatı yaşayan insan kuru ve yavan değil; zengin bir hayalgücü var. Dostları ile yakınlarının anlattıklarına göre cemiyet insanı imiş, ince bir nüktesi varmış; nitekim popüler yazılarında da bu görülmektedir. 1801 yılı 12 Şubat günü yine Königsberg'de öldü.

Yapıtları: Kant irili ufaklı birçok eser yazmıştır. Sözü geçenlerden başka şunları da analım: *"Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik"* ("İlerideki her bir Metafiziğe Giriş"); *"Idee zu einer allgemeinen Geschichte in welt-*

bürgerlicher Absicht" ("Dünya Yurttaşlığı Bakımından Bir Genel Tarih Tasarımı"); "*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*" ("Törelerin Metafiziğine Temel Atma"); "*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*" ("Doğa Biliminin Metafizik Öğeleri"); "*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*" (Sırf Aklın Sınırları İçindeki Din"); "*Zum ewigen Frieden*" ("Sonsuz Barış Üzerine"); "*Metaphysik der Sitten*" ("Töreler Metafiziği"); *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*" ("Pragmatik Bakımdan Antropoloji").

Gelişmesi bakımından Kant'ın felsefesi iki döneme ayrılır: 1. *Kritik-öncesi dönemi,* 2. *Kritik dönemi.* 1781 yılında yayımlanan "*Salt Aklın Kritiği*" (Kritik der reinen Vernunft) ile Kant'ın kendisinin olan ve "*kritisizm*" ya da "*kritik felsefe*" denen felsefe görüşü başlamıştır. "Salt Aklın Kritiği" bu görüşün *teorik temelini* kurmuştur. Kant'ın bu temel üzerinde düşünüp çalıştığı döneme, bundan dolayı "kritik dönem" denmiştir. Bundan *önce* Kant aşağı yukarı Leibniz-Wolff felsefesinin çerçevesi içinde düşünmektedir. Bu döneminde ilkin *doğa bilimi* ile ilgili konular üzerinde durmuştur. Bu yıllarında – yukarıda sözü geçenlerden başka – yayımlamış olduğu yazıların birkaçının başlıkları: "Yer, ekseni etrafında dönerken birtakım değişikliklere uğradı mı?", "Yer ihtiyarlıyor mu?", "Ateş üzerine", "Deprem üzerine". Bunların hepsinin fizik konuları olduğu görülüyor. Ancak Kant bu konuları bir fizikçi gibi değil bir filozof gibi, yani belli bir felsefe görüşü çerçevesinde ele alıp işlemiştir. Kritik-öncesi döneminin ikinci kısmında, Kant'ın daha çok *metafizik sorunlar* üzerinde, bu arada özellikle de rationel teoloji sorunları üzerinde durduğunu görürüz. Bu yıllarında yayımladığı yapıtlarında bir ikisinin adları: "*Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Ein neuer Gottesbeweis*" ("Tanrı'nın Varlığını Tanıtma İçin Mümkün Olan Tek Kanıt. Yeni Bir Tanrı Tanıtlaması"); "*Die Traeume eines Geistessehers erlaeutert druch Traeume der Metaphysik*" ("Bir Spritistin Metafiziğin Rüyaları İle Açıklanmış Olan Rüyaları"). Bütün bu çalışmalarında Kant, henüz Leibniz-Wolff metafiziğine dayanmaktadır.

Kant'ın bu düşünce çevresinden ayrılmaya başladığının ilk belirtisi, "*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*" ("Duyu Dünyası ile Düşünce Dünyasının Formu ve İlkeleri") (1770) adlı dissertation'udur. Bu yapıt, kritik-öncesi ilk kritik dönem arasında bir köprü gibidir. Burada "duyu dünyası" ile "düşünce dünyası" birbirinden ayırt edilir; bu iki ayrı dünya için değerleri başka başka olan iki ayrı bilgi ileri sürülür. Buraya kadar bir yenilik yok; bu ayırma öteden beri – ta Elealılar'dan beri – var. Bu iki bilgi çeşidinden "düşünce bilgisinin" değerce üstün tutulması da yeni değil, bütün rationalistler böyle düşünür. Yenilik, Kant'ın "*salt*" (rein, purus) kavramını *genişletmesi* ile başlamaktadır. "Salt" deyince, bilen süjede bulunan, deneyden gelmemiş olan bir *form öğesini* anlarsak, böyle bir şeyin "düşünce bilgisinde" bulunduğu öteden beri ileri sürülmüştür: Rationalistlerin "a priori" ya da "doğuştan" dedikleri kavramlar, bilgiler, ilkeler hep "salt" öğelerdir. İmdi Kant,

duyu bilgisinin de salt öğeleri olduğunu ileri sürer. İşte bu anlayış, felsefe tarihi için tamamıyla *yenidir.* Ona göre, duyu bilgisinin salt öğeleri *uzay* ile *zaman*'dır. Bunlar, duyu bilgisinin oluşmasının *koşullarıdır;* bunlarsız duyu bilgisi olamaz. Uzay ile zaman kavram değil, birer *görü*'dürler (Anschauung, intuitus). Kavram değildirler, çünkü tek tek uzaylar, uzay kavramının altına konamazlar. Tek tek uzayların uzay ile ilintileri, parçaların bütün'e olan ilintisi gibidir; tek tek uzaylar (uzay parçaları) bir ve aynı uzayın içinde yer alırlar. Zaman için de durum böyledir, uzay için söylenenlere paraleldir. Uzay ile zaman pek özel şeylerdir, kavramlarla (düşünme ile) edinilemezler, ancak görülebilirler (anschauen). Örneğin sağ ile solu tanımlayamayız, ancak gösterebiliriz, dolayısıyla bunların bilinmeleri yalnız görü ile olabiliyor. Uzay ile zaman süjenin gözlükleri gibidirler; bunlarsız duyu dünyasını bilemeyiz. "Salt görünüm formları" olan uzay ile zaman, iki *kesin bilimimizle* ilişkili olmaları dolayısıyla ayrıca önemlidirler. Uzay ile ilişkili olan bilim ise matematik, özellikle de *geometridir;* zaman ile ilişkili olan bilim ise *teorik mekaniktir.* Bu iki bilimi duyarlığın iki a priori formu ile (uzay ve zaman ile) kurduğumuz içir kesin olabiliyorlar. Bu "salt görü" (reine Anschauung, intuitus purus) öğretisi – duyu bilgisinin a priori formları olduğu anlayışı – sonra "Salt Aklın Kritiği"nde *"Transzendentale Aesthetik"* bölümünün konusu olacaktır. Bu bölümün "Salt Aklın Kritiği"nde çok özel bir yeri vardır; bir çeşit önyapı gibidir; yapının bütününe ancak bununla girilebilir. Burada geliştirilecek olan uzay -zaman teorisi, 1770 Dissertation'undakinin aşağı yukarı aynıdır.

Asıl kendinin olan görüşlerin ortaya konacağı *kritik döneminde* Kant, öteki irili ufaklı yapıtlarından başka üç "kritik" yayımlamıştır. Bunlardan ilki olan *"Kritik der reinen Vernunft"* ("Salt Aklın Kritiği"), yalnız Kant için değil, felsefe için de yeni bir çığır açmıştır. Bu yapıt, "kritik felsefe"nin ekseni, ana dayanağıdır. Eser kendisine *"bilginin* ne olduğunu ve sınırlarını gösterip *kritiğini* yapmayı" ödev edinmekte, "şu ya da bu bilginin doğru olmak iddiaları haklı mı?" bunu ayırt etmeyi göz önünde bulundurmaktadır. *"Kritik"* deyiminden anlaşılan da bu "ayırt etme" işidir, bu "eleştirmedir". Eserin kuruluşu, önce, öteden beri bilinen bir *mantık şemasına* uygundur: İlkin bilginin öğeleri – kavramlar, yargılar, usavurmalar – incelenir (Transzendentale Elementarlehre), sonra yöntem öğretisi ele alınır (Transzendentale Methodenlehre). Yalnız bu mantık yapısına "duyarlık" ile girilir (Transzendentale Aesthetik); "salt görü formları" da bilginin öğeleri arasında yer alır. Eserde başka sınıflama açılarını da buluruz. Bunlardan biri *bilimler* bakımındandır; önce matematik ile fizik gözden geçirilir, sonra da "bilimsel" bir metafiziğin olup olmayacağı araştırılır; burada asıl göz önünde bulundurulan, metafiziğin eleştirilmesidir (Transzendentale Dialektik). Bir başka sınıflama şeması da *bilgi yetilerine* göredir. Bu bakımdan bilginin oluşmasında payları olan yetiler: Duyarlık (Sinnlichkeit), anlık (Verstand) ve akıl (Vernunft) sırasıyla ele alınarak eleştirmeden geçirilir.

Kant, aklın gördüğü işi inceleyip eleştirecek yönteme, bu kendi yöntemine, yine kendisinin olan bir deyimle *"transcendental"* adını vermektedir. "Transcendental yöntem", şu ya da bu objeye yönelmiş olan bilgiyi değil *bilginin*

kendisini inceleyen yöntemdir; bilginin kritiğidir, bilgi öğretisidir. "Transcendental" deyimi, bir bakımdan da, "transcendent"in karşıtıdır: "transcendent bilgi" mümkün bilginin sınırlarını *aşan* bilgidir; "transcendental bilgi" ise, bu sınırları aşmayıp *araştıran* bilgidir. Nitekim "Salt Aklın Kritiği"nin sorunu, "insana bilgisinin yapısı ile *sınırlarını* araştırmak"tır. Yalnız, Kant'ın burada araştırdığı, her türlü bilgi olmayıp yalnız *a priori* olan bilgidir. Bu çeşitli bilgi de, "duyarlığın verilerinden edinilmemiş olan" bilgidir. Kant'a göre, hem görüde, hem de düşüncede a priori olan bilgi öğeleri vardır ve onu ilgilendiren de, *kesin a priori*"dir, yani deney ile hiçbir şekilde karışmamış olan bilgi öğeleridir. Onun a priori'ye bu ilgisi, bir yandan konuları gereği a priori bilgilerle çalışan *metafiziği* eleştirmeyi asıl göz önünde bulundurduğundandır; öbür yandan da a priori bilgiyi deney bilgisinden *üstün* saydığındandır. Çünkü a priori bilgi, "*zorunlu*" ve "*tümel geçerliği*" olan bilgidir. A priori bilgiyi *a posteriori* bilgiden, deneyden türemiş olan bilgiden ayıran da bu ölçüdür (kriterium). A posteriori olan bilgiler sallantılıdırlar, yani gözlemlerle boyuna düzelirler. Buna karşılık, a priori bilgiler zorunludurlar, yani deneyin, bunların başka türlü de olabileceklerini göstermesine olanak yoktur; bu çeşit yargıların zorunlu oluşu, yalnız benim için değil, bilen süjelerin *tümü* içindir (tümel geçerlik).

Kant *yargıları* önce iki bakımdan ikişer ikişer ayırır, sonra da bunları aralarında birleştirir. Bir bakımdan *a priori* ve *a posteriori* yargılar, öbür bakımdan da *analitik* ve *sentetik* yargılar ayırt edilir. Analitik yargılar yalnız kavramları "açıklayan", kavramın tanımında esasen saklı olanı "aydınlatan" yargılardır. "Cisimler yer kaplarlar" yargısında yeni bir şey öğrenemeyiz, çünkü "yer kaplama" zaten cismin tanımının içinde bulunmaktadır. Buna karşılık, sentetik yargılar bilgimizi "genişletirler", çoğaltırlar; çünkü bunlarda kavramımızın dışına çıkıp onu başka kavramlar ile birleştiririz (synthesis), onunla başka kavramlar arasında bağlantılar kurarız. "Cisimler, ağırdırlar" yargısında yeni bir şey öğrenirim, çünkü "ağır olmak" cisim kavramında kapsanmış değildir; burada "cisim" kavramı ile "ağırlık" kavramını bir araya getiriyorum, onların arasında bir bağ kuruyorum. Analitik yargılar, karakterleri gereği, *hep* a priori'dirler, onun için a posteriori olan analitik yargılar olamaz. Buna karşılık, sentetik yargılar içinde a posteriori olanları da, a priori olanları da vardır. Birinciler, yargıların normal halidir, en çok rastlanan formudur. Yeni yeni denemeler yaparak kavram kadromuzu boyuna artırırız; bilgi kadromuzun genişlemesi, pek çok bu çeşit yargılarla olur. İkincilere gelince, Kant'ı ilgilendiren de asıl bunlardır; *hem sentetik hem de a priori olan yargılardır;* onun bütün araştırmasının asıl göz önünde bulundurduğu yargı çeşidi budur.

İmdi "*sentetik a priori yargı*" ne demektir? Eldeki kavramın dışına çıkan (sentetik), ama buna rağmen deneye dayanmayıp a priori olan yargı demektir. A priori bilgi de, zorunlu ve tümel-geçer bir bilgi olduğuna göre, sentetik a priori yargı"da, hem bilgimizi genişleten (sentetik yönü) hem de zorunlu ve tümel-geçer olan (a priori yönü) bir bilgi olacaktır. Böyle yargılar var mı? Kant'a göre var ve "Salt Aklın Kritiği"nin başlıca ödevi de, bu çeşit yargıların dayandığı *temeli,* geçerliklerinin (Gültigkeit) nedenini bulup göstermektir.

Kant'ın ana düşüncesi şu: Bilgide *kesinlik*, ancak salt deney bilgisinin dışına çıkıp bu gibi sentetik a priori yargıları kullanmaya hakkımız olan yerde olabilir.

Kant bu gibi yargıların varolup olmadıklarını, "Salt Aklın Kritiği"nde ele alınıp incelenen üç bilim – matematik, fizik ve metafizik – üzerinde göstermeye çalışır. *Matematik yargıların hepsi sentetiktir*, çünkü bunlar salt tanımlardan çıkarılamazlar. Örneğin "Doğru, iki nokta arasında en kısa yoldur" yargısını sırf "doğru" kavramından türetemem, burada *yeni* bir şey söylenmektedir. Buna rağmen, bu önerme için mutlak olan bir tümel-geçerlik ileri sürerim; yani bu, deney ile bozulabilecek bir yargı değildir. O halde yalnız sentetik değil, bir de a priori'dir. Bu gibi yargılara *matematik fizik* de sahip olmak iddiasındadır. Örneğin "Her değişmenin bir nedeni vardır" derken, bu önermedeki "değişme" kavramının içinde "neden" kavramı bulunmamaktadır. Burada "değişme" kavramımızın dışına çıkıp onunla bir başka kavram, "neden" kavramı arasında bir bağlantı kuruyoruz. Öyle ise bu yargı analitik değil, sentetiktir ve böyle olduğu halde mutlak geçerlik iddiasındadır. Demek ki, hem sentetiktir, hem de deney ile temellendirilemediğinden a priori'dir. Konusu gereği deneye dayanmayan *metafiziğin* yargılarının hepsi a priori'dir. Ama metafizikte de – matematik ve fizikte olduğu gibi – gerçek bilgilere varmak istersek, yalnız kavram çözümlemelerinde kalmamalı, sentetik yargılarımız da olabilmelidir. İmdi metafizikte bu gibi sentetik a priori yargılar *mümkün mü?* İşte Kant için bütün dava buradadır. Çünkü "Salt Aklın Kritiği"nin ana problemi, "Metafizik mümkün müdür?" sorusudur. Kant'a göre, gerçi "*doğal bir metafizik*" (metaphysica naturalis) vardır; istesin istemesin insanın aklına metafizik nitelikte birtakım sorular dadanır; ama *bilimsel* bir metafiziğe henüz varılamamıştır. Bu son düşünceleri Kant, "Salt Aklın Kritiği"nin araştırdığı konuları özetleyen şu üç soruda toplar: 1. "*Matematik nasıl mümkündür?*" 2. "*Doğa bilimi nasıl mümkündür?*", 3. "*Bir bilim olarak metafizik nasıl mümkündür?*". Sonuncu soruda Kant'ın demek istediği, metafiziğin bir bilim olması mümkün müdür? Ya da tıpkı matematiğin ve fiziğin olduğu şekilde bilimsel olan bir metafizik olabilir mi?

Buna göre, metafiziği güvenilir bir temele dayatmak için Kant'ın giriştiği iş, çok basit bir adımla başlıyor; çünkü bu güç problem tek bir formüle bağlanmaktadır: *A priori olan sentetik yargılar nasıl mümkündür?* "Salt Aklın Kritiği" için bir çıkış noktası olan bu formülün anlatmak istediği şudur: 1. Varlığı yalnız kavramlarla kavrayamam. Yalnız kavramlarla çalışan klasik rationalizm, örneğin "ruhun ölümsüzlüğünü" şöyle tanıtlar: Ruh maddi olmayan bir tözdür, maddi olmadığı için yer kaplamaz, yer kaplamayınca bölünemez, bölünmeyince de yok edilemez, dolayısıyla ruh ölümsüzdür". Bu tanıtlamada "çelişmezlik ilkesi"ne dayanılmaktadır; başka bir deyişle: önce eldeki kavramın bir tanımı yapılıyor, sonra da bundan kendisiyle çelişik olmayan sonuçlar çıkarılıyor. 2. Kant'a göre, böyle salt düşüncenin içinde kapanıp kalmış bir mantığı bırakıp objelere, "mümkün deneye" uzanan bir mantık, bir *transcendental mantık* (salt düşüncenin bölgesini aşıp öbür yana geçen) bir mantık geliştirmelidir (Kant'ta "transcendental" deyiminin bir anlamı da budur).

3. Bir şey bilmek istersem kavramlarımı *görünün salt formları* ile *duyu verilerine* bağlamalıyımdır. Sadece salt olan görüşler, kavramlar ve yargılar ile bir şey elde edemem. Burada da salt formların ötesine bir geçiş (transcendere) gerektir. Kısaca: objelerle *ilgiler kurmuş* kavramlarımız olmalıdır.

Demek ki, a priori olan sentetik yargılar, bir yandan yalnız duyuların (duyarlığın), öbür yandan da yalnız düşüncenin (düşünmenin) sağladığından *başka türlü olan* bilgilere bizi vardırmaktadırlar. Bu çeşit bilgi deneyden gelemez, yoksa ona a priori diyemezdik. Bu bilgi deneyden bağımsızdır ama, her türlü deneyin temelidir, *altyapısıdır;* ancak bu türlü bilgi deneye sağlam bir *bağlantı* kazandırabilir. Örneğin sentetik a priori bir yargı olan şu "Her olayın bir nedeni vardır" önermesi, indüktif olarak temellendirilemez; onun için a priori'dir. Ama bu önermenin geçerliği varsa, o zaman deney dünyasındaki en küçük bir olay bile bir nedenler zinciri içinde yer alır; bununla da deney dünyası *düzenli bir bütün* haline getirilmiş olur.

Şimdi Kant'ın kesin bilginin tek kaynağı saydığı bu sentetik a priori yargılarla *doğa* adını verdiğimiz fenomenler dünyasını bilgide nasıl kurduğumuzu, yani *fizik* denilen bilimin "nasıl mümkün olduğunu" ana hatları ile görmeye çalışalım. Öteden beri alışılmış olan bir anlayışın *tersine* olarak Kant, duyu bilgisine *temel* olan intellektüel bir bilgi kabul eder. Çünkü, ona göre, bizim deneyden *önce* olan birtakım ana kavramlarımız *(kategorilerimiz)* var; biz bunları deneyin içine yerleştiririz; deney ancak bu salt kavramlar ile bir düzen kazanıp bir bilgi olur. Kategoriler deneye *form* bakımından bir *çerçeve* sağlarlar. "Yeşil'i duyumluyorum" yerine, "Bu yeşil bir *şeydir*" demeye olanak verirler. Kategoriler *objektif a priori*'dirler, yani objeye *uyan* a priori formlardır. Deneye düşüncenin salt formları bir düzen kazandırıyor, çünkü – Kant'ın kendi deyişiyle – anlığın (Verstand, intellekt) *"kendiliğindenliği"* (Spontaneitaet), duyarlığın (Sinnlichkeit) ise *"alırlığı"* (Rezeptivitaet) vardır. Başka türlü söylendikte: Bilgide *etkin* olan yön anlık, edilgin olan yön de duyarlıktır ve *ancak* bu iki bilgi yetisi bir araya gelip *birlikte çalıştıklarında* bilgi oluşur. Bu anlayışını Kant, şu tanınmış formül ile dile getirmiştir: *"Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür"*. "Salt Aklın Kritiği"nin başlıca düşüncelerinden biri ve Kant'ın bilgi konusunda bir temel anlayışı olan bu formülün demek istediği şudur: İçerikleri olmayan, yani içleri görü ile (duyusal öğe ile) dolmamış olan kavramlar, içleri boş birer kabuk gibidirler. Kavramsız görüler ile de bir şey kavranamaz, çünkü bu duyu öğeleri yalnız başlarına şekilsiz bir yığındırlar. Deney sadece a posteriori (duyusal) verilerden ibaret olsaydı, hiçbir formu olmayan bir sıvıya benzer, dolayısıyla kavranamazdı. Bu formsuz sıvıyı ancak önceden hazır olan (a priori) bir kap (anlığın salt formları, kategoriler) içine yerleştirmekle kavrayabiliriz. Onun için Kant, "formel mantık" gibi salt anlığın içinde kapanıp kalmayan, tersine, dışarıya çıkıp objeler alanına *mümkün deneyin* dünyasına uzanan bir "transcendental mantık" geliştirir. Yalnız, bu mantık "mümkün olan deneyde" durup kalır, bunun ötesine geçerek "nesnenin kendisine" kadar uzanmaya kalkmaz, yani "transcendent" değildir. Bilginin intellektüel bir temel üzerinde oluştuğu düşüncesini Kant, *"Salt anlık* (intellekt) *fenomenlere yasalarını dikte eder"* sözü ile anlatmaya çalışmıştır. O za-

mana kadar bağlı kalınan bir anlayışı altüst eden bu düşüncesini Kant "Kopernikus devrimi"ne benzetir. Çünkü öteden beri, düşünmenin kendini *objelere* göre ayarladığı, yani nasıl düşünmesi gerektiğini anlığa objelerin dikte ettiği ileri sürülüyordu. Şimdi Kant, bu oranı tersine çevirerek "objelere formlarını salt anlık dikte eder" demektedir.

Doğa bilgisinde mümkün deneye, uzay ile zaman'dan başka, birtakım a priori formlar, Kant'ın deyişiyle *kategoriler* aktararak, deneyin dağınık verilerini ve çeşitliliğini bunların içinde derleyip topluyor, birleştirip düzenliyoruz. Kategorilerin gördüğü iş, deney verilerini birbirine bağlamak, birleştirmek işidir, bir *synthesis*'tir. Böyle bir görevleri (Funktion) olan kategorileri Kant, Aristoteles'ten beri gelen "*Yargılar çizelgesi*"ne paralel olarak türetir ve bu çizelgedeki 12 yargının her birinin karşısına belli bir kategori koyar. Bu da, biz deney verilerini 12 bakımdan birbirine bağlıyoruz (synthesis), deneyin ham malzemesini bu 12 kategoriye göre şekillendiriyoruz demektir. Burada, doğa bilgimizin nasıl şekil kazandığını en kestirmeden gösterecek tek bir kategoriyi örnek olarak görelim: Yargıları bağıntı (relation) bakımından aldığımızda, bunların arasında "kategorik" denilen bir yargı formu vardır. Bunu karşılayan kategori, "töz ve ilinek" (substantia et accidens) kategorisidir. Örneğin "kar eriyor" önermesinde konu (subiectum) olan "kar", bir *nesnedir;* bir "şey", bir "nesne" olarak da deneyde yoktur; deneyi sadece gözlemeden çıkarılamaz; düşüncenin bir salt formunu (bir a priori kategoriyi, burada töz-ilinek kategorisini) önceden deneyin içine yerleştirmemiş olsaydık, böyle bir "şey" olmayacaktı.

Anlığın salt kavramları (kategoriler) yanında doğa bilgimizi kurmada payı olan ikinci etken de, salt yargılardır. Bunlar da fenomenlerin düzenlenmesine yararlar. Örneğin "Doğada tözün (maddenin) miktarı ne azalır, ne çoğalır" yargısı fenomenleri bir *düzen* içinde birleştirmekte, onlara bir bağlantı, bir form kazandırmaktadır. Salt yargılar ile de *doğa yasalarını* kurarız. Bütün bunlarla da, fenomenlerin şekilsiz çokluğu *şekli* ve *birliği* olan bir düzen haline gelmektedir. Çünkü önce, "töz-ilinik kategorisi" ile "nesne" (şey, madde) denilen *birlik* meydana geldi, sonra da bir salt yargı ile "nesneler" arasında bir "bağlantı", bir "birlik" kuruldu. Bunların olmasıyla da, "doğa" dediğimiz şey meydana gelmiş oldu. Çünkü "doğa", birtakım "nesneler" ile bunlar arasındaki "bağlantılar"dan (yasalar) ibarettir. İşte bütün bunlar, anlığın bir birleştirme, bir bağlama, yapısında yerleşik olan (a priori) bir sentez yeteneği sayesinde olmaktadır. Bu synthesis de a priori olduğu için, doğa bilgimiz de kesin olabiliyor; çünkü zorunlu ve tümel geçer olması a priori'nin ayırıcı niteliğidir.

Düşüncenin yapısını inceleyen "Transzendentale Logik"in birinci bölümünde (Transzendentale Analytik) Kant, fiziğin bilgi teorisini geliştirdikten sonra, ikinci bölümünde *(Transzendentale Dialektik)* eserin asıl maksadı olan *metafiziği* daha doğrusu 18. yüzyılın rationalist (Leibniz-Wolff) metafiziğini eleştirmeye geçer. "Duyulur-olmayan"ın, "duyulur-üstü"nün bir bilimi olmak istek ve iddiasında olan bu metafiziğin üç ana konusu vardır: *Ruh evren, Tanrı.* İşte Kant da, metafiği incelerken bu üç konunun eleştirmesini yapa-

caktır. Onun burada göstermek istediği şudur: *Akıl* (Vernunft) ile *aklın sonuç çıkarmaları* (Vernunftschlüsse) ve *metafizik* arasında içten bir bağlantı vardır. Çünkü akıl, *yapısı gereği,* metafiziğin üç büyük konusu ile ilgili olan birtakım sonuçlar çıkarır. İmdi Kant'a göre, sağlam bilgi ancak deney verileri ile a priori form öğelerinin karşılaştıkları, birbirleriyle kaynaştıkları yerde meydana geliyordu. Bundan dolayı, metafizik de anlığın başlatmış olduğu "birleştirmeyi" (synthesis) sonuna ("mutlak", "koşulsuz" olana) kadar götürürse – istediği de budur – olumlu bir şey yapmış olur. Kant, böyle bir şeyi denemek, insan aklının yapısı gereğidir der ve metafiziğin insanda "doğal bir yatkınlık" olarak bulunduğunu söyler. Bizim bilgi yetimiz öyle yapılmıştır ki, bu son synthesis denemesine hep girişiriz, bununla da varlığın "son sorunlarını" çözebileceğimizi umarız. Ancak, Kant göstermek ister ki, bu yolda kesin olarak hiçbir şey bilemeyiz; bu yolda karşımıza çıkan her şey ancak bir kuruntu, bir *hoş görünüştür* (Schein) ve akıl ister istemez bu kuruntulara düşer. İşte aklın eleştirmesini yapmaktan maksat da onun bu yolda nasıl yanılmakta olduğunu ortaya çıkarmaktır. Onun için "Transzendentale Dialektik" *yanlış düşünmenin mantığıdır,* yanlış sonuç çıkarmalar öğretisidir.

Yapısı gereği boş görünüşlere kapılan akıl "ilkeler" (arkhé) yetisidir. Aklın "ilkelerine" ya da "kavramlarına" metafizik objeler, yani deneyin *ötesinde* bulunan objeler karşılıktırlar. Aklın bu kavramlarına da Kant "*ideler*" adını verir. "İde", Kant'a göre, duyuların kendisine karşılık olarak bir şey sağlayamadıkları zorunlu olan bir "salt akıl kavramı"dır. "Mümkün deneyin" dünyasında idelere karşılık olacak bir obje yok, çünkü buradaki her şey zorunlulukla "koşullu olan" bir şeydir. Bundan dolayı fenomenler ülkesinde "koşulsuz olana", "mutlağa", yani idelere rastlayamayız. Kant, pratik ideleri bir yana bırakarak yalnız üç teorik ideyi: ruh, evren ve Tanrı idelerini eleştirir. Burada yalnız "*evren idesinin*" (cosmologia rationalis) kritiğini görelim: Evrenin *bütününü* bilmek iddeasında *kosmolojik ide* de, salt aklın öteki kavramları gibi "mutlak", "koşulsuz" olanı anlatır, dolayısıyla da mümkün deneyin ülkesinde, yani fenomenler dünyasında kendisine karşılık olan bir şey yoktur. Ama, Kant'a göre, deneyin üstüne yükselmeye kalkan düşünce, *zorunlu* olarak *çelişmelere* düşer ya da Kant'ın kullandığı bir deyimle söylersek: birtakım *antinomiler* ile karşılaşır. Kosmolojik ideleri de düşünmeyi deneyince, ister istemez, çelişmelere düşeriz. Bu yanlış düşünme, düşünmede yanlış bir yol tutma yüzünden olmuyor. Yanılmadan kaçınmanın yolu eninde sonunda bulunabilirdi. Burada çelişmenin kendisinden kaçınamıyoruz, çünkü antinomiler *aklın yapısı* ile ilişiklidirler. Bundan dolayı onları ortadan kaldıramıyoruz. Kant'a göre, bizi antinomiler karşısında bırakan *dört* tane kosmolojik ide vardır. Bunların problemleri şöyle formüllenebilir: 1. Evrenin başlangıcı ve sınırı sorunu (Evrenin zamanda bir başlangıcı, uzayda bir sınırı var mı?, yok mu?). 2. Maddenin yapısı sorunu (Maddenin artık bölünemeyen son parçaları – yani atomlar – var mı?, yok mu?). 3. Özgürlük sorunu (Nedenler zincirinde geriye doğru gidersek, sonunda artık kendisinin bir nedeni olmayan, yani özgür olan bir varlığa varılabilir mi, varılamaz mı?). 4. Tanrı sorunu (Evrenin nedeni olan zorunlu bir varlık var mı? Yoksa rastlantılı bir varlık mı bu?). İmdi

Kant'a göre bu sorunların hem tezlerini, hem de antitezlerini *aynı kesinlikle* tanıtlayabiliriz. Başka bir deyişle: bu soruları olumlu olarak da, olumsuz olarak da yanıtlayabiliriz: Hem "evrenin başlangıcı ve sınırı vardır", hem de "evrenin başlangıcı ve sınırı yoktur" diyebiliriz; hem "madde artık bölünemeyen son parçalardan kurulmuştur", hem de "madde sonsuzluğa kadar bölünebilir" diyebiliriz; hem "evrende özgürlük vardır", hem de "evrende ancak zorunlu-nedensel bir bağlantı vardır" diyebiliriz; "hem evrende zorunluluk vardır", hemde "evrende rastlantılar egemendir" diyebiliriz. Ama, birbirlerine karşıt olan iki önermenin ikisini de doğru saymakla, ister istemez çelişmelere düşmüş, antinomilere saplanmış oluruz.

Sözü geçen bu antinomilerden yalnız üçüncüsü, yani *özgürlük antinomisi* üzerinde duracağız. Kant'ın da en çok önem verdiği bu antinomidir. Çünkü bu antinominin göz önünde bulundurduğu, *istenç özgürlüğü* sorununu çözmektir. Kant, sonunda, insanın maddi yönü ile, yani bedeni ve içgüdüleriyle fenomenler dünyasına bağlı olmasına rağmen, yine de özgür olabileceğini kabul edecektir. Buradaki sorun, *nedenselliğin* (Kausalitaet) koşulsuz geçerliği antinomisidir. Kant bu "özgürlük antinomisini" şöyle formüller: *Tez:* "Evrende özgürlük ile olan bir nedensellik (Kausalitaet durch Freiheit) vardır". *Antitez:* "Evrende özgürlük yoktur, burada her şey, ancak doğa yasalarına göre olup biter". Kant'a göre, doğa olayları için kullandığımız nedensellik, evrendeki *bütün olayları* açıklayacak tek nedensellik olamaz. Bu evren çerçevesinde öyle olaylar var ki, bunlar için bir başka çeşit nedenselliği, "özgürlük ile olan" nedenselliği ele almalıdır. Burada göz önünde bulundurulan, bir nedenler dizisini başlatan *ilk neden*'dir (causa prima) ve bundan da iki şey anlaşılmaktadır: 1. Evrenin bir "ilk nedeni" vardır; ona artık bir nedeni olmadığından özgür diyebiliriz. Nedenler zinciri onunla başlamıştır; o bir *başlatıcı nedendir,* nedenler zinciri geriye doğru gidilirse, o "mutlak olana" varılabilir. 2. Bu evrendeki olayların artık hareket halinde bulunan *serisi içinde de* "başlatıcı nedenler" (spontan, özgür nedenler) ortaya çıkabilir. Bununla da Kant, *özgür süjeleri* amaçlamaktadır, istediği de istenç özgürlüğü sorununu aydınlatmaktır.

Kant antinomileri çözme denemesinde 1. ve 2. antinomiler için *ne o – ne o* sonucuna varır; yani ne tez, ne de antitez haklıdır. 3. ve 4. antinomilerde ise: *hem o - hem o* der; yani hem tez, hem de antitez haklıdır. Bundan sonra da birbirlerini kesin olarak dışınlayan birinci grup antinomiler için üçüncü bir olanak bulunur: Evren sonludur, ya da sonsuzdur; madde bir yere kadar bölünebilir, ya da sonsuzluğa kadar bölünebilir demenin bir anlamı yoktur. Yapılacak şey: Koşullar zinciri boyunca yürüyüp "mutlağa" varacağımızı *ummaktır.* Çünkü koşullar (nedenler) dizisinin bütünü (evren) bize hazır olarak verilmiş değildir; bize ancak bu diziyi *kurmak* bir ödev olarak verilmiştir. Bu ödevi de, ancak koşuldan koşula ilerleyerek yerine getirebiliriz; yalnız, bu ilerleme, bir "geriye doğru gidiş"tir (regressus). Deney dünyasını kurmada (konstitutif) anlığın bir kural olarak kullandığı regressus idelere uygulanınca ideler "yönetici" *(regulatif)* ilkeler olurlar. Başka bir deyişle: İdeler, anlığın sentezi ileriye götürülürken kendilerine yönelinecek noktalardır, regressus'u daima daha ileriye götürmeyi buyuran ilkelerdir.

Dört kosmolojik antinominin çözülmesinde dayanılan bir temel de, *"görünüşler"* (Erscheinung) ile *"şeyin kendisi"* (Ding an sich), ya da *fenomen* ile *numen* arasındaki ayrımdır. Numen, özü gereği bilinemez; biz nesnelerin ancak *bize göre oluşlarını,* yani yalnız görünüşlerini biliriz, ama onları oldukları gibi bilemeyiz. "Görünüşler" (fenomenler) deyince, bunların *arkasında* bir şeyin bulunmakta olduğunu da, doğal olarak tasarlarız. İşte "şeyin kendisi" (numen) fenomenlerin ötesinde diye tasarladığımız şeydir, dolayısıyla da tamamıyla *belirsiz* ve *bilinemez* olan bir şeydir; ancak bir *sınır kavramıdır.* Anlığın (intellekt) salt formlarının (kategoriler) kullanılması bu sınırda sona ermeli, transcendent olmamalıdır; yani kategoriler yalnız fenomenlere uygulanmalı, fenomenler dünyasının dışına çıkıp bunu *aşmamalıdır.* "Şeyin kendisi" (numen) kavramı, bilgimizin *sınırını* gösteren bir kavramdır.

İmdi Kant, "evrenin başlangıcı ve sınırı" ile "maddenin yapısı" sorunlarındaki antinomileri çözmek denemesinde, "boyu sıra gideceğimiz nedenler dizisi numenler olsaydı, bu antinomileri çözemezdik" diyor. Oysa bunlar uzay ve zaman içinde bulunan *fenomenlerdir;* dolayısıyla da bunlar, bilme olanaklarımız içine girerler. Buna karşılık "özgürlük" ve "Tanrı" idelerinin antinomilerini çözmeyi denerken Kant öyle birtakım düşünceler ileri sürer ki, bunlarla artık fenomenler dizisi dışına çıkıp, büsbütün başka bir alana, ancak *"akılla kavranan"* (intelligible) bir dünyaya gireriz. İşin içine *ahlaki kaygılar* karıştığından, Kant'ın buradaki tutumu teorik bakımdan pek tutarlı olamıyor. Kant, evren çerçevesindeki *bütün* olayları tek bir nedensellik ile açıklamanın gerekli olmadığını, doğadakinin yanında bir de "özgürlük ile olan" (durch Freiheit) bir nedenselliğin de düşünülebileceğini söylüyordu. Burada onun istediği, "özgürlüğü tanıtlamak değil, ancak özgürlüğün çürütülemeyeceğini de göstermektir". Çünkü fenomenler, birer numen olsaydı özgürlük kurtarılamazdı, "doğa" dediğimiz varlık bilgimizden *bağımsız olsaydı, özgürlüğü* kurtarmayı umamazdık; o zaman bu dünyadaki her şey kesin bir zorunluluk içine yerleşmiş olurdu. Ama durum böyle değil de, doğanın objeleri salt fenomenler ise, salt *kendi bilgi formlarımız* ile kurduğumuz şeyler ise, o zaman arkaplanda özgürlük diye bir şeyin ortaya çıkacağını bekleyebiliriz. Kant'ın burada göz önünde bulundurduğu, yalnız, bir nedenler dizisini başlatan *insandır.* Onun için, buradaki sorun, hemen bir *istenç özgürlüğü* sorunu olur ve istenen de, doğadaki nedensellik tek nedensellik olarak alınırsa, ortadan kalkma tehlikesi ile karşı karşıya kalınacak olan istenç özgürlüğünü kurtarmaktır.

İstenç özgürlüğü de, ancak *ahlaki* bakımdan kurtarılabilir. Çünkü her şey nedenlerle sımsıkı belirlenmiş olsaydı, insanın karşısına *ahlaki istekler* ile çıkılamazdı; onu suçlayamaz, ayıplayamaz, sorumlu tutamazdık; o zaman insan nedenler zincirinde istençsiz bir halka olurdu. İşte bu yüzden Kant, insan *iki dünyaya* da bağlı olan bir yaratıktır diyor. İnsan bir yandan *fenomenler dünyasına,* "duyulan dünya"ya (mundus sensibilis), öbür yandan da *numen dünyasına,* "düşünülen dünya"ya (mundus intelligibilis) bağlıdır. İnsan bedeni, itilim ve eğilimleri ve psişik güdüleri ile fenomenler dizisi içinde yer alır; ama bir yandan da bir nedenler dizisini *kendiliğinden* (spontan) başlatmak gücün-

dedir. Kant'a göre, insanın doğal nedenler zinciri dışında birtakım şeyler yapabilmesi, bu düşünceye vardırmaktadır. İnsanın hayatında *gereklilik* (Sollen) diye bir olgu var ki, böyle bir şeyi doğada bulamıyoruz. Gereklilik de bir çeşit zorunluluk, bir çeşit *yasadır;* ama doğadakinden büsbütün *başka* türlü olan bir yasadır (Burada, ilk defa olarak, *kategorik imperatif* ile karşılaşmaktayız). Böylece Kant, iki türlü özgürlük kavramı geliştirmiş oluyordu. Kosmolojik bakımdan özgürlük – bir nedenler dizisini kendiliğinden (spontan) başlatmak gücü. 2. İstenç özgürlüğü – duyarlığın bütün etkilerinden kurtulmuş olmak ve insanın nedensellikten başka olan "gereklilik" yasasına bağlı olması.

Bundan sonra Kant bir de *karakter* kavramını ele alır. İnsanın bir *empirik,* bir de *intelligible* karakteri vardır. Empirik karakteri insanın fenomenler içine örülmüştür. İnsan bütün hayatı boyunca dış dünyada olup-bitenler karşısında davranışlarda bulunurken, bunların *arkasında* hep intelligible karakteri vardır. İmdi "intelligible karakter" deyine – tanımı gereği – uzay ve zamanla ilgisi olmayan bir şey anlaşılır. Öyle ise, nasıl oluyor da zaman *dışında* olan bu "intelligible karakter", zaman içinde olup bitenleri etkileyebiliyor? Kant da bu güçlüğü görmekte ve "bu karakter bilinemez; ancak *düşünülebilir"* demektedir. Bununla da, artık *salt düşüncenin* dünyasına girmiş oluyoruz. Oysa Kant, bu dünyaya girmeyi şimdiye kadar hep yasak etmişti.

Kant'ın tutumundaki bu değişiklik, teorik aklı karşısına *ahlak bilincinin* çıkmasından olmuştur denebilir. Nedensellik yasası bütün evren çerçevesinde kayıtsız şartsız olarak geçiyorsa, o zaman doğanın bir çocuğu olan insanın da bu yasaya, artık hiçbir şekilde kendini kurtaramayacak gibi, sıkı sıkıya bağlanması gerekecektir. Burada Kant'ın gönlünde iki ilke çarpışmaktadır: *Teorik* yönü ile Kant, "doğanın sıkı bir nedensel bağlantısı olmalıdır, yoksa sağlam bir doğa bilimi olamaz" derken, *ahlakçı* yönü ile de "insan özgür olarak yaratılmıştır, doğaya bağlı olan bir yanı olsa bile yine özgürdür; çünkü insanın karşısına bir gereklilik çıkıyor, ona birtakım ahlaki istekler yöneliyor; o bunları yerine getirecek durumda olmalıdır; bunun için de özgür olmalıdır, insana (şunu yapmalısın, bunu yapmalısın) derken elinin kolunun bağlı olmaması gerekir" demektedir. Görülüyor ki, *doğa üstüne yükseliş,* Kant'ta *özgürlük* ile oluyor. Burası Kant felsefesinin ekseni gibidir; salt "akılla kavranan"a (intelligible), numen'e açılan yol buradan başlamaktadır. Nitekim insanın özgürlüğe dayanan ahlaki yönü artık fenomenler dünyası içinde değildi. Özgürlük ile artık "akılla kavranan" (intelligible) bir dünyaya, dolayısıyla duyulurüstü olana, yani metafiziğin dünyasına girilmiştir.

"Salt Aklın Kritiği"nin göz önünde bulundurduğu başlıca bir iş, rationalist metafiziği eleştirmekti. Bu eleştirmenin sonunda Kant'ın *metafizik karşısındaki durumunun* ne olduğunu bilmek istersek, şunu söyleyebiliriz: Metafizik deyince, "duyulur-üstü"nün bilinmesini anlarsak, böyle bir şeyi düşünmek istemeyi Kant yersiz bulmaz. Ona göre, metafizik insan için *doğal* bir istidattır, bu yapısı insanı zorunlu olarak metafizik sorulara sürükler. Ancak, son sözü söylemeyi bu doğal metafiziğe bırakmamalı, *bilim niteliğinde* olan bir metafiziğe varmaya çalışmalıdır. Bilimsel bir metafiziğin olup olamayacağı konusunda, Kant'ın birbirleriyle tam olarak denkleştirilemeyen iki davranışı var:

Bir yandan *metafizik düşmanı* bir anlayış, öbür yandan da *pratik akıl* temeli üzerinde, akıl bakımından zorunlu olan yeni bir metafizik kurmak denemesi. Metafizik düşmanlığı, *numeni bilemeyeceğimizi* ileri süren öğretiye tutarlı olarak bağlı kalmak demektir. Biz ancak fenomenleri, deney çerçevesine girenleri biliriz; onun için bu çerçeveyi aşandan (transcendent) kaçınmalıdır; "kritik"ten maksat da, "duyulur-üstü"ye geçmeyi önlemektir. "Salt Aklın Kritiği"nden çıkan başlıca bir sonuç budur. Buna karşılık Kant'ın, pratik akla dayanan *yeni* bir metafizik kurmak isteyişinden şüphe edilemez. Böylece o, teorik akıl ile bilimsel bir metafizik kurulamayacağını göstererek, zamanına kadar bu yolla geliştirilmiş olan metafiziği yıktıktan sonra, yeni metafiziği *pratik akıl inancı* üzerinde, duyguya değil de, akla dayandığı için zorunlu olan bir inanç üzerinde kurmayı denemiştir. Onun için "Kant metafiziği yıkmıştır" demek pek doğru olmaz; yıktığı bir metafizik yanında kurduğu bir metafizik de var demek daha doğru olur.

Kant *ahlak* konusunu üç büyük yapıtında işlemiştir: "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" ("Törelerin Metafiziğine Temel Atma"), "Kritik der praktischen Vernunft" ("Pratik Aklın Kritiği") ve "Metaphysik der Sitten" ("Törelerin Metafiziği"). Kant'ın ahlak anlayışını burada, onun ahlak konusunda ana yapıtı olan "Pratik Aklın Kritiği"ndeki başlıca düşünceleri daha anlaşılır bir şekilde anlatan *"Törelerin Metafiziğine Temel Atma"* üzerinde belirtmeye çalışacağız.

Araştırmanın ana konusu, ahlakın *a priori* yönüdür. Nitekim yapıtın adındaki "metafizik" sözü ile de a priori kastedilmektedir. Bilgide de yalnız a priori olan ile ilgilenen Kant'ın ahlakta da a priori'yi araması, *kesin* olan bir ahlak bilgisine varmayı göz önünde bulundurmasındandır. Ahlak alanında da bir a priori varsa, ancak o zaman bilim niteliğinde bir ahlak öğretisi olabilir. Bilgide a priori olmasaydı, düzenli bir doğa tablosu yerine gelişigüzel tasarımlar olurdu. Bunun gibi, ahlak da gelişigüzel olan istekler ve eğilimlere bırakılırsa, *tümel-geçerliği olan* bir ahlak kurulamaz, o zaman ancak bir ahlak tarihi olabilir, ama uzay ve zamandan bağımsız bir ahlak olamaz. Ayrıca, "ahlaki' dediğimiz, Kant'a göre, insanın a priori olan bir yönü, yani *aklı* ile ilgilidir; "ahlaki", içgüdülerde, eğilimlerde ve eylemlerimizin sonuçlarında değildir. Onun için Kant, fenomenler dünyasından gelen bütün etkilerin çok gerisinde bulunan *"ahlaki öz"*ümüze, *"salt istenç"*e kadar inmeyi dener.

Yapıtta başlıca üç kavram ele alınıp incelenmektedir: *"İyi istenç"* (der gute Wille), *"kategorik imperatif"* ve *"özgürlük"* kavramları. Kant şöyle bir düşünce ile söze başlıyor: Doğa insanı bir ereğe göre yaratmıştır; bu erek ne olabilir? Birçok ahlak öğretilerinin ileri sürdükleri gibi, bu "mutluluğa erişmek" olsa, doğa insanı çok yanlış, çok ters yaratmış demek gerekirdi. Çünkü mutlu olması için insana yalnız itkileri (içgüdüleri, eğilimleri) pekâlâ yetişirdi. Nitekim hayvan bu bakımdan pek rahat; içgüdüleri onu gidilecek yere kendiliklerinden götürüyorlar; bu yüzden hayvan ne günahı biliyor, ne de ölüm korkusunu. Ama, insanda içgüdülerden başka bir de *akıl* var; işte bu akıl denilen güç de, kılı kırk yaran bu yeti de, insanı hiç de mutluluğa götüren bir şey değil, mutluluğa ulaştırmada hiç de iyi bir kılavuz değil. Bu anlayışının mantıki

sonucu olarak Kant, "bundan dolayı" diyor "doğa insan için mutluluktan *başka* bir şeyi göz önünde bulundurmuş olacaktır". İnsan fenomenler dünyasında mutlu olsun diye belirlenmiş olamaz; o, bütün yaratıklar arasında *aklı* olan tek yaratıktır. Akıl da insanı fenomenler dünyası üstüne yükseltip, ona bir değer, bir onur kazandırır; ona başka bir dünyadan gelen bir sesi işittirir; bu ses de *"ahlak yasası"dır, "kategorik imperatif"*tir. Kant'a göre, "dünyada, dünyanın dışında bile *iyi istençten* başka koşulsuz iyi sayılabilecek bir şey yoktur". Başka bir deyişle: dünyada ancak tek mutlak değer vardır, o da "iyi istenç" ya da "salt istenç"dir. İmdi "iyi istenç" ne demektir? İnsan yapısı gereği, yalnız mutluluğa yönelmiş olamayacağına göre, geriye *ödev*'den (Pflicht) başka bir şey kalmamaktadır. Ödevde *aklın sesi,* dolayısıyla da insanın en yüksek değeri dile gelir. Ama insan, yalnız aklı olan bir yaratık değil, onda bir de *doğal bir yön* vardır, insanın içgüdüleri, eğilimleri de var. İmdi aklın sesi olan ödev ile doğal eğilimler karşılaşınca, ya *çatışabilirler,* yani ödevin emrettiği ile içgüdülerin istediği arasında bir uyuşmazlık olur; ya da *uyuşabilirler,* yani ödev ile eğilim arasında bir uyum kurulmuş olabilir, her ikisi de aynı şeyi isteyebilir. Kant'a göre, ödev ile eğilimin bu uyuşmalarından doğan eyleme "iyi" diyemeyiz; bu, ancak bir *rastlantıdır;* oysa bir eylemin "iyi" olabilmesi için, *hiç koşulsuz olarak ödevden çıkmış olması gerekir;* ancak ödevin belirlemiş olduğu bir istenç "iyi"dir. Demek, "iyi istenç" kavramının birinci belirtisi, "eylemin salt ödevden doğmuş" olmasıdır. Bu kavramın ikinci belirtisini de Kant şöyle formüller: "Ödevden doğan bir eylemin, ahlaki değeri, kendisiyle varılmak istenen erekte (Absicht) değil, bu eylemin kararını verdiren *maxime*'dedir" (kural, ilke). Buradaki "erek" yerine, eylemin fenomenler dünyasında bulunan bir *"sonucu"* (Erfolg) gözetmesi de diyebiliriz. İşte Kant'a göre, bir eylem dışarıda bulunan bir sonuç yüzünden değil, ancak kendisine dayandığı ilke (maxime) yüzünden "iyi" olur; eylemin iyi olmasının ölçüsü (kriterium), başardığı, gerçekleştirdiği şey olmayıp, dayanağı olan ilkedir. Ancak, bu ilke (maxime), *a posteriori* ya da *a priori* olabilir; kişi istencini ya a priori bir kurala, ya da doğal motiflere (duygular, itkiler, sonuçlara) göre belirleyebilir. Ama, bir eylemin "iyi" olabilmesi için, *a priori* bir motife göre, yani aklın buyruğuna, *ödeve* göre belirlenmiş olması gerekir; dolayısıyla burada sözü geçen maxim, *ödev maximi*'dir. Ödev de aklın buyruğu olduğundan, *objektif, zorunlu* ve *tümel-geçerdir.*

Kant'ın aradığı, hep bu çeşitten *yasa* niteliği olan şeylerdir. Nitekim ödev de, yasaya karşı duyulan saygıdan doğar. Yalnız, Kant'a göre, bu dünyada iki türlü yasalılık vardır: Bir yanda *doğa yasaları* var. Bunlar, bir *zor niteliği* taşıyan yasalardır (Gesetze des Müssens). Doğa olayları karşısında, "şöyle ya da böyle olmaları gerekirdi" demenin yeri yoktur; doğa olayları öyle ya da böyle olmak *zorundadırlar.* Onun için, onların karşısına birtakım buyruklar ile çıkamayız, onlara "şöyle olman", "böyle davranman *gerekir*" diyemeyiz. Öbür yandan da *ahlak yasaları* vardır. Bunlar, *gereklilik yasalarıdır* (Gesetze des Sollens); istenci olan bir kişiye, *özgür bir süjeye* seslenirler. Bundan dolayı insana "şöyle yapmalısın", "böyle davranmaman *gerekir*" gibi birtakım *emirlerle* yönelebiliyoruz. Bunu yapabiliyoruz, çünkü ahlak dünyasında, doğa dünyasın-

da olduğu gibi, yalnız cansız bir zorunluluk, kör bir mekanizm yok; burası büsbütün *başka* türlü bir yasası olan bir dünyadır.

"Törelerin Metafiziğine Temel Atma"nın ikinci ana kavramı olan *kategorik imperatif*"in (kesin emir) Kant, aynı şeyi türlü bakımlardan görülmüş olarak anlatan *üç* formülünü verir. Önce de emirleri, *"hipotetik"* ve *"kategorik"* diye ikiye ayırır. *Hipotetik emirler,* bir *koşula* bağlı olan emirlerdir. Bunları şöyle formülleyebiliriz: "Şöyle bir şeyi elde etmek istersen, şöyle davranmalısın". Dolayısıyla da, bu "şeyi" elde etmek istemeyeni bu emirler ilgilendirmez, buradaki koşula değer vermeyen bir kimse, bu emirleri yerine getirmeyebilir. Örneğin, bu dünyada herkes mutlu olmak ister; bu, herkes için gerçek bir amaçtır. Bu bakımdan şöyle bir soru ile karşılaşırız: "Mutlu olmak için nasıl yaşamalıyım?". Yanıt olarak bir sürü emir gösterilebilir: "Ayağını yorganına göre uzat", "ölçülü yaşa", "alçakgönüllü ol", "kimseyi incitme" vb. Bütün bu emirler hipotetiktirler, çünkü bir amaca – örneğimizde mutluluğa – ulaşmak için gerçekleştirilmesi gereken *koşulları göstermektedirler.* Buna karşılık *kategorik emirler,* hiçbir koşulu göz önünde bulundurmadan, hiçbir kayda bağlanmadan *kesin,* mutlak olarak emrederler. işte Kant'ın asıl *ahlaki* saydığı emirler de bu ikincilerdir. Bundan dolayı hipotetik emirler – örneğin bizi mutluluğa vardıracak yolları, koşulları anlatan emirler – Kant'ı hiç ilgilendirmez. Kategorik emir (imperatif) için bir örnek: "Doğruyu söyle". Bu emir önce şöyle de anlaşılabilir: "Güç durumda kalmak istemiyorsan, doğruyu söyle, çünkü yalancının mumu yatsıya kadar yanar". Ancak, bu emrin bir de şu anlamı vardır: "Ne olursa olsun, sonu iyi olsun kötü olsun, doğruyu söyle". İşte Kant'ın göz önünde bulundurduğu ve anladığı da emrin bu ikinci anlamıdır; ancak bu anlam ve nitelikteki emirler ahlakidir. Buna göre, asıl ahlaki emir olan kategorik imperatif, *tümel olarak geçen, zorunlu* olan ve *koşulsuz* olarak gerekleyen bir emir olacaktır. Bu yüzden de ahlak yasası, içgüdülere, eğilimlere ilişkin olan ve deney dünyasındaki sonuçlara yönelmiş olan istekleri emredemez; çünkü bunlar fenomenler dünyasında bulunan *empirik* şeylerdir, dolayısıyla da a priori değildirler.

İmdi kategorik imperatif bunları emredemediğine göre, geriye ne kalıyor? Diyebiliriz ki, geriye kendisi kalmakta, kategorik imperatif *kendi kendisini* emretmektedir. Burada kategorik imperatif'in birinci formülüne gelmiş oluyoruz: *"Genel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir ilkeye (maxime) göre eyle"*. Bu formüldeki her ahlaktan beklediğimiz ve alıştığımız şeyler söylenmemekte, örneğin "Yakınlarına iyilik et", "Dostlarını sev", "Değerli işler gör", "Ulusuna, insanlığa hayırlı ol" denmemekte, yalnız eyleme *temel* olan istencin niteliği belirtilmekte, bu istencin *belli bir nitelikte* olması gerektiği ileri sürülmektedir. Başka bir deyişle: Eylemde kendimi, içgüdülerimin istediklerine ya da dış dünyadaki sonuçlara göre ayarlamayıp kendime hep şöyle soracağım: "Bu eylemine ölçü olarak aldığın kuralı başkaları da alırlar mıydı? Bu kural, *herkes için geçen bir yasa olur muydu?"* Buna göre, kategorik imperatif ancak bir genel yasanın *formunu,* şemasını vermekte, ama içeriğini belli etmemektedir; ancak bir yasaya göre, dolayısıyla bir düzeni sağlayacak gibi davranmamızı, emretmektedir. Onun için, burada istenç kendi kendisini erek bilmekte,

kendi kendisini gereklendirmektedir. Kısaca: Akıl taşıyan kişi (Person), *kendi kendisinin ereğidir.* Bu düşünceyi kategorik imperatif'in ikinci formülünde buluruz: *"İnsanlığı, kendinde ve başkalarında, hiçbir zaman bir araç olarak değil, hep bir erek olarak görecek gibi eyle".* Kategorik imperatif'in birinci formülü, yalnız kendi etrafında dönüp duruyordu. Bu ikinci formülde ise, bir çeşit içerik beliriyor gibidir; yalnız bu içerik, fenomenler dünyasından değil de *numen* dünyasından alınmıştır: İnsan hiçbir zaman *araç* yapılmamalıdır; insan *akıllı* bir kişidir; onun değer ve saygınlığı, kendisine karşı bir objeye olduğu gibi değil, hep bir *süjeye* olduğu gibi davranmayı emreder; kısaca: *"Her insanda, insan onuruna saygı göster."* Görülüyor ki, burada kategorik imperatif artık salt *formel* olarak kalmamakta, yalnız eylemin formunu emretmekle yetinmemekte, metafizik nitelikte de olsa, bir içerik vermektedir. Kategorik imperatif'in üçüncü formülü kısaca şöyle: *Autonomie* (özerklik) *idesine göre eyle*". İnsan ancak kendi yasasını *kendisi* koyabilirse (autonomie), özgür, dolayısıyla ahlaki bir kişi olabilir; akıl taşıyan kişinin özü asıl autonom (özerk) olmasında kendini gerçekleştirir. Akıl kendini *genel bir yasa* ile dile getirir; *kendi* aklımızdan çıkmakla da bu yasa, kendi yasamızdır (autonomie). Yalnız, bu yasanın bir de *emir* (imperatif) şeklini alması gerekir, çünkü insan doğa bağlantısının içine de örülmüştür, itkileri ile de belirlenmiş olan bir yaratıktır; oysa aklın yasası, insana kendisini *dışarıdan* belirlememeyi emreder. Bu son anlamıyla kategorik imperatif, itkilerine ve deney dünyasındaki ereklere bağlanmaktan kendini kurtarmış bir varlığın *kendi istenci,* dolayısıyla da çift yönlü olan insanın asıl değer ve onurunu belirten *pratik aklın* ifadesi olmaktadır. Kategorik imperatif'i eylemlerimize ölçü olarak almakla, kendi varlığımızın *intelligible özünü* özgür olarak onamış oluruz.

Ancak, kategorik imperatif'in gerçekleşebilmesi için, istencin özgür olması zorunlu bir koşuldur. Bununla da "Törelerin Metafiziğine Temel Atma"nın üçüncü ana kavramı olan *özgürlük kavramına* varmış oluyoruz. Kategorik imperatif ya da istencin özerkliği (autonomie), ancak özgürlüğü kabul etmek ile mümkün olabilir. Çünkü istenç itkilerden (içgüdüler, içtepiler vb.) bağımsız olamıyorsa, o zaman insanın karşısına bir emirle (imperatif) çıkmanın yeri kalmaz; o zaman insan, tıpkı doğadaki bir eşya gibi, şunu ya da bunu yapmak zorunda kalırdı. Demek ki, kategorik imperatif'in bir anlamı olacaksa, insanın itkiler karşısında özgür olabilmesi gerektir. Ancak, bir keyfilik diye anlaşılmaması gereken bu özgürlük, insanın nedensellik yasasından başka bir yasaya, *kendi yasasına bağlı* olması demektir. İşte insanın bu kendi yasası da kategorik imperatif'tir, *ahlak yasasıdır.* Böylece de, "Salt Aklın Kritiği"nde problematik olan, *mümkün* bir şey diye ileri sürülen özgürlük kavramı, burada artık bir *gerçek* olmaktadır. Gerçi Kant, bu özgürlüğün *ne olduğunu* bilemeyiz diyor, ama bu *ideye* göre davranmamız gerekir ve bu da bize yetişir; çünkü bu ideden başkasına göre davranamadığı içindir ki, bir varlık özgür olur.

Kant'ın ahlak öğretisi, pratik felsefesinin öteki kolları için, *hukuk, devlet* ve *tarih* anlayışları için bir temel olmuştur. Ona göre, yurttaş yasanın hem süjesi, hem de objesidir, yani o kendisinin koymuş, kendisinin *özgür olarak ona-*

mış olduğu bir yasaya kendisini bağlamalıdır. Bu, *liberal-demokrat* bir devlet anlayışıdır, *hukuk devletinin* kurulmasını ideal bilen bir görüştür. Bir toplum çerçevesinde gerçekleştirilmesi gereken hak düzeni, *bütün uluslar arasında da* kurulmalıdır; ulusların kendi özgür kararları ile içinde birleşecekleri bir *"Uluslar Derneği"*, kendisine yönelinecek bir *ide* olmalıdır. Bu düşüncesi ile Kant, "Birleşmiş Milletler" idealini ortaya koyanların başında yer almıştır. *Tarih* için de Kant, yine *ahlak yasasını* değerleme ölçüsü olarak alır; tarihi gözden geçirirken, bu sürecin yığınlarla olayının kalabalığı içinde durup kalmaz, bu sürecin bütün inişleri, çıkışları ve çatışmaları ile bir *ide*'ye doğru geliştiğini tasarlar. Bu ide de, *bütün insanlık ölçüsünde* gerçekleştirilecek olan bir *hak düzenidir;* içinde her kişinin insanlık değer ve onuruna, hak alanına saygı gösterilen bir *"dünya yurttaşlığı"* durumudur. "İde" de Kant'a göre, kendisine yöneleceğimiz, eylemlerimizi kurallaştıran (regulatif) bir ilkedir, bizim için sonsuzlukta bulunan bir *ödevdir.*

Üçüncü büyük kritiği olan *"Kritik der Urteilskraft"* ("Yargı Gücünün Kritiği") yayımlandığı zaman (1790), Kant 66 yaşındaydı. Buna rağmen bu kritik, öteki iki kritik'ten çok canlıdır ve devrinin dünya görüşü ile edebiyatı üzerinde en çok bunun etkisi olmuştur. Ayrıca, öteki kritiklerden çok daha atak adımlarla metafiziğe uzanmaktadır. Bu üçüncü kritiğinde Kant, şimdiye kadar sistematik bir bağlantı içinde ele alamadığı sorunları inceler. *"Salt Aklın Kritiği"*nde ruh yetilerinden "bilme", idelerden "doğruluk idesi", yasa çeşitlerinden "nedensellik yasası", bilgi çeşitlerinden "doğa bilgisi ve metafizik" incelenmişti. *"Pratik Aklın Kritiği"*nde de, "istenç" denilen ruh yetisi, "iyi idesi", "gereklilik yasası" ele alınmış ve "ahlak ülkesinin bilgi temelleri" araştırılmıştı. Geriye ruh yetilerinden *"duygu"*, idelerden *"güzel idesi"*, yasalardan *"teoloji yasası"* kalmaktadır. İşte Kant üçüncü kritiğinde bu kalan sorunlar üzerinde durur ve doğa ülkesi ile ahlak ülkesi arasına sıkıştırılan ve bir yandan *güzel*'i (estetik-olanı), öbür yandan da *organik-olanı* içine alan bir *ara-ülkenin* bilgi temellerini araştırır. Geriye kalan bu çok çeşitli etkenleri de Kant, aklın bir görevine, "yargı gücü" (Urteilskraft) adını verdiği bir yetiye bağlamayı dener ve yargı gücünün de *a priori* ilkeleri olduğunu tasarlayıp bunları arar.

"Yargı Gücünün Kritiği", bir arada bulunmaları gerekli olmayan iki ana bölümden kurulmuştur. Birinci bölümde güzel ve güzelin bilgisi, ikinci bölümde de organik formlar ile bunların bilgisi gözden geçirilir. *("Yargı gücü")* deyimi ile Kant, anlık (intellekt) ile akıl *arasında* bulunan bir yetimizi anlamaktadır. Bundan dolayı yargı gücü, doğa ülkesi ile ahlak ülkesi arasında *aracılık* eder. Kant'ın kendi tanımı ile: "Yargı gücü, *özeli genelin* altında bulunuyor diye düşünmek yetisidir". "Salt Aklın Kritiği"nde de yargı gücü incelenmişti. Ancak burada – anlıkta (intellekt) – yargı vermek demek "alta koymak" (subsumtion) demektir; burada özel, *önceden bilinen* genel'in – bir genel kavramın ya da bir genel yasanın – altına konmaktadır. Oysa "Yargı Gücünün Kritiği"nde sözü geçen "yargı gücü", anlığın yaptığından başka türlü davranır: burada, verilmiş bir özel'e uygun olan bir genel *aranır;* "elimizde bulunan özel, genellerden hangisine uygundur, onu bunlardan hangisinin altına koyabiliriz?" diye araştırılır. Bu genel'i arama, bunun üzerinde durup

düşünme işine de Kant, *reflexion* der. Anlık (intellekt) yargıda objeyi kurup belirler (konstitutif); yargı gücü ise yalnız reflexion'da bulunur, yani obje üzerinde düşünüp sadece arar. Yargı gücü de *yasaları* bulmak ister, elden gelirse en genel doğa yasalarına varmaya çalışır. Ama bunu *bilme* ile yapmaz, *başka türlü* yapar. İşte bu "başka türlü"nün ne olduğunu göstermek, üçüncü kritiğin konusudur. Yargı gücünün çalışma biçimini Kant şöyle açıklar: "Yargı gücü özel yasayı, *sanki* bir *zekâ* çeşitli empirik doğa yasalarının birliğinin temelini kendisinde bulunduruyormuş gibi inceler". Bu formülü şöyle aydınlatmaya çalışalım: Örneğin bir organizmada birçok çeşitli yasalar bir arada bulunurlar. Ancak, biz bu türlü türlü yasaların topunu ve sistemli bağlantısını bir bakışta kavrayamayız, ama bu organizmada birliği olan bir doğa yasasının bulunduğunu *sezeriz.* Başka bir deyişle: Genel'i arayan genel'e varmak için reflexion'da bulunan (durup düşünen) yargı gücü, doğada bir çeşit *teleolojinin* (ereklilik, Finalitaet) olduğunu *kabul eder.* Bunu yapmakla, doğa ile bilgi yetimiz arasında bir *uyum* meydana gelir. Çünkü doğa bize karmakarışık görünseydi, yalnız şaşkına dönmekle kalmazdık, bir de böyle bir görünüşü, *beğenmezdik,* böyle bir görünüş bizde hoş olmayan bir duygu yaratırdı. Ama doğadaki birtakım görünüşler (fenomenler) içinden yasa öylesine bir *parıldıyor* ki, onu bilemezsek bile hiç olmazsa *sezebiliyoruz.* Doğa ile bilgi yetimiz arasındaki uyumun bir belirtisi doğadaki gizli bir düzenden duyulan *estetik haz,* estetik beğenidir. Doğanın kristallerinde olsun, bitkileri ve hayvanlarında olsun, çok düzgün, simetrik formlar bulur ve bunlarda birtakım yasaların varlığını sezinleriz. Gerçi bu yasaları bilemeyiz, ama onların varolduğunu bir haz ile duyarız. İşte bu haz duygusu, estetik hoşlanmadır. Doğanın bilgi yetimiz ile nasıl uyuşmakta olduğunu, ikinci olarak, *organizmalar* karşısındaki duruşumuzda bulabiliriz. Önce organizmalar karşısında şaşırıp kalırız; çünkü onları, doğanın bu özel formlarını yalnız nedensellik yasası ile açıklayamayız. Ama erekler koyan bir *zekânın* bu organizmaları tasarlayıp yaratmış olduğunu kabul edersek, şaşkınlığımız sona erer, böylece de organizmaların yapıları ile görevlerini kavramanın yolu bize açılmış olur.

Doğa ile bilgi yetimiz arasındaki uyuşmayı gösteren bu iki halden Kant, birbiriyle ilgisi olmayan iki ayrı bilimi türetir: Birinci halden *estetiği,* ikincisinden de *organik doğa bilimini,* daha doğrusu, "organizmayı bilme formlarımızın kritiği"ni çıkarır ve "Yargı Gücünün Kritiği"nin birinci kısmında estetiği ikinci kısmında da biyolojinin bilgi teorisini inceler. *Estetikte* yargı gücü *sübjektif* olarak reflexion'da bulunur; burada yargı gücü, *duyguya* bağlı kaldığı için sübjektiftir; çünkü bu dünyada estetik bağlantıların olduğunu bize sezdiren bir duygudur, haz duygusudur. *Biyolojide* ise, yargı gücünün reflexion'u *objektiftir;* burada yargı gücü sanki biliyor gibi davranır, yani organizmaları, bunları sanki ereklere göre yapılmışlar gibi inceler. Burada bir bilme var; ama bu *hipotetik* bir bilmedir. Buna karşılık estetikte "bilme"nin hiç yeri yok, çünkü bilme estetik davranışı zedeleyip bozar.

Estetikte Kant, başlıca iki kavramı, *"güzel"* ve *"yüce"* (das Erhabene) kavramlarını incelemiştir. Burada "güzel"in ne olduğu 4 önermede özetlenmiştir. 1. *Önerme:* "Beğeni bir obje üzerine, hiçbir karşılık gözetmeden hoşlanma

ve hoşlanmama ile yargı verme yetisidir, böyle bir hoşlanmanın konusuna da güzel deriz". Bu önermede ağırlık merkezi, *"hiçbir karşılık gözetmeden"* (ohne alles Interesse) sözü üzerinde toplanmaktadır. Bununla Kant, "güzel"i, "hoş" ile "yararlı"dan ayırmak, bunların arasındaki sınırları çizmek istemiştir. "Yararlı olan" bir şeye karşı bir *istek* duyarız, onu elde etmek isteriz; burada isteme yetisine bağlıyızdır. Oysa bir sanat eserini böyle bir istekten sıyrılmış olarak, hiçbir karşılık beklemeden seyrederiz. Sanat eseri karşısındaki durumumuz, bir *salt seyir durumdur.* Bir tablodaki elmayı yemeye kalkışmaz, yalnız elmanın güzel görünüşünden haz duymakla yetiniriz. Bunu yapmaz da, elmaya karşı bir istek duyarsak, estetik davranışı bozmuş oluruz. Bu anlayışı ile Kant, "güzel"i "iyi"den de ayırmış oluyor. Çünkü "iyi" de, isteme ile ilgilidir; bu bakımdan "iyi" karşısında "güzel" karşısında olduğu gibi ilgisiz kalamayız; "iyi"ye saygı duyarız ve onu gerçekleştirmemiz de gerekir; oysa "güzel", eylem yönümüze hiçbir şekilde seslenmez. 2. *Önerme:* "Güzel", kavramsız bir şekilde, genel olarak hoşa giden şeydir". Burada, *"genel olarak"* ve *"kavramsız bir şekilde"* sözlerinin altı çizilmelidir. "Genel olarak" derken Kant, beğeni (zevk) işinde bir keyiflilik olamayacağını söylemek ister; bu alanda da bir a *priori* vardır; bu a priori de bizi güzel formlar karşısında belli bir duruşa zorlar, çünkü a priori zorunludur, genel (tümel) niteliktedir. Yalnız, "Salt Aklın Kritiği"nde tümel geçerlik, ortaklaşa kavramlarımız yüzünden olabiliyordu. Estetikte ise işin içine kavram, *kavramlı bir bilgi karışmayacaktır.* Bir resim sergisine giden birisi, bir manzara resmi karşısında "Ben burasını biliyorum", bir portre karşısında "Bu kadını tanıyorum" derse, kavramlar ile yargı vermiş olur. Böyle bir davranışta da, estetik ilgi arka plana atılmış olur. Bu ikinci önermede "estetik yargı" ile "bilgi" – "güzel" ile "doğru" – arasındaki sınırlar çizilmektedir. 3. *Önerme:* "Güzellik, objede bir ereğin bulunduğu tasarımı olmaksızın bir objenin ereğe uygun olmasının (Zweckmaessigkeit) formudur". Bu önermenin demek istediği şudur: Burada göz önünde bulundurulan, *benim kavrayışım* için olan bir erektir, *benim* bakımımdan olan bir "ereğe uygun olma"dır. Onun için, güzel bir tabloyu seyrederken, bu tablonun meydana gelmesinde ne gibi bir maksadın (ereğin) rolü olduğunu düşünmem, yalnız tablonun *benim kavrayışıma* uygun olduğunu duyarım. Bir kristalin düzgün formları, bir melodinin uyumlu sesleri, kavrayışımıza uygun ve elverişli (Zweckmaessig) oldukları için bizde bir haz duygusunu uyandırırlar; bunlarda saklı olan bir matematik, onları bir kavrayışımıza uygun yapar. 4. *Önerme:* "Güzel, kavramsız olan zorunlu bir hoşlanmanın konusu diye bilinen şeydir". Bu önermenin anlatmak istediği, "beğeni (zevk) yargıları"nın da (Geschmacksurteile) *zorunlu* olduklarıdır. Bununla da Kant, "zevkler üzerinde tartışılmaz" anlayışını reddetmektedir. Ona göre, zevkler üzerinde pekâlâ tartışılabilir, çünkü bunların temelinde de bir *a priori* vardır.

Yapıtın estetik bölümünde "güzel"den sonra ikinci ana kavram olarak ele alınan *"yüce"* (das Erhabene) kavramı için Kant'ın düşünceleri kısaca şunlardır: Genel olarak çok *büyük olan şeye* yüce deriz. Her türlü ölçünün dışına çıkan çok büyük bir şeye duyular ile egemen olunamaz; ezici büyüklükte olan şey, duyulara aykırıdır. Bu da, yüce'yi seyredende bir karşı koymaya, bir direnmeye

yol açar, bununla da onu duyular ile kavranan dünyanın üstüne *yükseltip* moral özünü hatırına getirir. Demek ki, "yüce" aslında seyredenin *kendisinde* bulunan bir şeydir; o, sonra bu kendisinde olanı dışarıya yansıtıp ona estetik bir nitelik kazandırmakta, karşısındaki ezici büyüğe bundan dolayı "yüce" demektedir. Örneğin yıldızlı gökkubbesi karşısında, doğanın sonsuz gücü karşısında yüce'yi yaşarız; bunlara "yüce" deriz, çünkü bunlar bizi duyular çevresinin üstüne çıkarıp bize *ahlaki karakterimizi* hatırlatırlar. Burada yüce izlenimi tam bir estetik duygu olmayıp ahlak bilinci ile estetik duygunun bir *karışımıdır;* burada ahlak ve estetik birbirine yaklaşmaktadır. Kant'a göre doğa ile sanatta bulduğumuz güzellik, intelligible olan *idelerin* duyulur içinde *ışıldamalarıdır*. Bundan dolayı, doğa ve sanatın yaratılarında kendisini gösteren bu "duyulurüstü" temele kadar geri gidilmezse, "güzel" tam olarak anlaşılamaz. Burada Kant'ın *metafiziğe* nasıl iyiden iyiye uzanmakta olduğu açıkça görülmektedir.

Bir çeşit biyoloji felsefesi olan "Yargı Gücünün Kritiği"nin *ikinci kısmında,* "organizma" denilen fenomen, *canlı doğa* incelenmektedir. "Salt Aklın Kritiği"nde Kant, doğayı *mekanizm* ile bir saymıştı: Doğa, *nedensellik* yasasına göre oluşmuş olan bir fenomenler bağlamıdır. İmdi, burada bir soru ile karşılaşmaktayız: *Erek* (telos) düşüncesini işin içine hiç karıştırmadan doğayı tamamıyla açıklayabilir miyiz? Açıklayamıyoruz, çünkü doğa çerçevesinde "*organizmalar*" adını verdiğimiz *özel fenomenler* var; bunları açıklamak için *ereksellik* (teleologie) sorununu ele almak zorunda kalıyoruz. Kant'a göre bir organizmanın "erekli olması" demek, kendi amacını kendi içinde etkin bir neden olarak taşıması, kendi kendisinin son nedeni olması demektir (Aristoteles'in "*entelekheia*" kavramı hatırlansın). Modern bir deyişle söylersek: Organizmanın erekli olması, kendine göre bir "*yapı planı*", kendine göre bir *görev* (fonction) *planı* olması demektir. Örneğin bir buğday tohumunda, buğday dediğimiz bitkiyi bütün yapı ve görevleri ile geliştirecek bir erek, bir entelekheia gizlidir. Bununla da, organizma *kendi kendisinin* hem nedeni, hem de etkisi olmaktadır. Onun için o, ürer, büyür, bozulmuş ya da yitirilmiş bir organın yerine bir başkasını koyabilir. Bütün bunlar da, *makinenin* özüne büsbütün aykırı: Makine ne kendiliğinden üreyebilir, ne büyüyebilir, ne de bozulan bir parçası yerine bir yenisini *kendiliğinden* koyabilir. Demek ki organizma yalnız mekanik olmaktan daha fazla bir şeydir.

İmdi, doğa dünyasındaki "organizma" dediğimiz bu özel yapılı fenomeni nasıl kavrarız? Kant'ın yanıtı şu: *İnsan zekâsının* çalışmasını *ölçü* olarak almakla, bu zekânın çalışışı ile organizma arasında bir *analogie* (örnekseme) kurmakla kavrarız. Nasıl bir sanat eserini, onu bir *ereğe* göre yaratmış olan sanatçının zekâsına mal ediyorsak, organizmayı da, onu belli bir ereğe göre oluşturmuş olan bir zekâya geri götürmeye uğraşırız. Bu benzetme de, öylesine akla yakın ki, kendimizi ondan kurtaramayız. Ancak, bu benzetme pek tam olamıyor, eksik ve aksayan yönleri pek çok. Onun için, Kant'a göre, bu çeşit yargılar ile çalışmaya üstün bir değer vermemelidir. Buradaki, yargı gücünün bir reflexion'udur; burada bir yargı gücü, organizmalar *sanki* erekler koyan bir zekâ tarafından yaratılmışlar gibi düşünmektedir. "Sanki" ile düşünülünce de, nesneyi *objektif* olarak kavradığımız söylenemez. Burada, ancak bir varsayım ile,

daha doğrusu *heuristik* (yolumuzu bulmaya yarayan) bir ilke ile çalışılmaktadır. Bu yolda yürünürse, başka bir yol ile bulamayacağımız bağlantıları belki de bulabileceğimiz *umulabilir.* Ama doğayı elden geldiğince *mekanist* bir açıdan açıklamaya çalışmalıyızdır. Kesin bilimin *ideali* budur. Bu idealin dışına çıkan açıklamalarımızın ancak heuristik bir değeri, hipotetik bir niteliği olabilir. Burada, Kant'ın hep *ihtiyatlı* olmak isteyen kritik düşünüşü ile karşı karşıyayız. Ama, Kant yine de *intelligible* bir neden düşünmekten kendini alamıyor. "Doğanın mekanizmi dışında kalan organizmaların bilmecesini çözebilmek için, belki de intelligible'de birtakım anahtarlar gizlidir" diyor. İntelligible'in (salt düşünce ile kavrananın) işe karıştırılması ile organizma sorunu burada *dünyanın ereği* sorununa çevrilmektedir. Yaratılışın anlamı, ereği nedir? Bu yaratılış içinde *insanın varlığının anlamı nedir?* İnsanın varlığının ereği, Kant'a göre, hiçbir zaman mutluluk olamaz, çünkü doğa bunun için hiç de elverişli değildir. İnsanın ereği, *ahlak yasasıdır,* ödevini yerine getirmektir.

2. ALMAN İDEALİZMİ

Kant felsefeye büyük yenilikler getirmiş, felsefede büyük bir devrim yaratmıştı. Bu felsefe, bir yandan Renaissance'tan beri gelişen yeni Avrupa felsefesinin ana çizgilerini kendisinde toplayan bir özettir; öbür yandan da kendisinden sonra felsefeyi besleyen verimli bir kaynaktır. Nitekim Alman İdealizminin de ana kaynağı Kant felsefesidir.

Alman İdealizmi deyimi ile, başlıca *Fichte, Schelling, Hegel* ve *Schleiermacher*'i içine alan, sonunda bazı çizgileri ile *Schopenhauer*'e de uzanan bir filozoflar çevresinin 19. yüzyılda geliştirdiği bir felsefe çığrı anlaşılır. Bu çığır, kendi içine kapalı bir bütündür, bir genel *atmosfer* gibidir, içinde yer alan düşünürlerin öylesine ortaklaşa bir eseridir ki, şu ya da bu düşünürün ondaki payını açık olarak belirtmek zaman zaman çok güç olur. Çığrın merkezi önce Jena Üniversitesidir, sonra Berlin Üniversitesi olmuştur. Alman İdealizminin düşünürlerini, aralarındaki bütün ayrılıklara, çatışmalara rağmen, birleştiren nokta, her şeyden önce, *ortaklaşa* bir problem durumudur: Hepsi için *çıkış-noktası Kant felsefesidir.* Alman İdealistleri hep, büyük zenginliği ile yeni yeni çözme denemelerine yol açan Kant felsefesi ile tartışırlar; onun eksiklerini bütünlemeye, ana sorunlarını çözmeye, olanaklarını geliştirmeye çalışırlar. Bu düşünürler için ortaklaşa olan amaç da, sıkı, sarsılmaz bir *felsefe sistemi* kurmaktır; hepsi için ideal, Kant'ın ancak "giriş"ini vermiş olduğu *"gelecekteki metafizik"*tir. Kant, bu metafiziğin ana çizgilerini göstermişti. Ancak, Alman İdealistleri bununla yetinmezler, bütünlüğünü elde etmiş, kesin bir bilgiden türetilmiş, sağlam ve tutarlı olan ideal bir *sisteme* varmak isterler. Böyle bir sistem de pekâlâ olabilir, insan aklı buna ulaşabilir: onlar bu inançta da ortaktırlar. Alman idealizminin bir başka özelliği de, yaratıcılarının dinç bir dinamizm ve yaratma sevinci ile beslenen *iyimserlikleridir.* Onlara göre, *şüp-*

he, ancak gelip geçilecek bir duraktır, yoklayıp ayıklama için, daha bir derinleşme için bir vesiledir.

Bir *sisteme* varmak isteği, Alman İdealistlerinin aralarında ortak oldukları başlıca bir yöndür. Gerçi bundan önce de, *birliği* olan bir bütüne varmak çabaları hiç eksik olmamıştır. Ama, kapalılığı ve bütünlüğü tam olan bir tablo gereksinmesini Alman İdealistleri kadar – Spinoza'yı bir yana bırakırsak – hiçbir filozof duymamıştır denilebilir. Bu düşünürlerin hepsi daha baştan *bütün idesine doğru* yola çıkarlar; yapıtlarının hemen her biri yeni bir sistem tasarısı getirmek ister; bu yüzden sistemlerini gelişmeleri boyunca değiştirip dururlar. Bu bakımdan alındıkta, Alman İdealizmi Kant ile tam bir karşıtlık halindedir. Çünkü Kant için sistemden çok *kritik* esastı, kritik onun ana tutumu idi. Oysa Alman İdealistleri için kritik, olumsuz (negatif) bir şeydir, olsa olsa bir hazırlayıcıdır. Burada, kurucu, yapıcı *sistemciliğin*, daha çok yıkıcı olan *kritisizme* karşı bir tepkisi ile karşılaşmaktayız.

Kant'ın getirmiş olduğu *yeniliği* çağdaşları önce pek anlayamamışlardı. Bunlar önce, Kant'ın öğretisini ya sadece reddetmişler ya da değiştirmeden olduğu gibi anlamaya çalışmışlardır. Yapıtın o dönem için alışılmamış büyüklüğü ve güçlüğü, bu anlamayı hiç de kolaylaştırmıyordu. Hele Aydınlanma felsefesinin son bir görünmesi olan "Popüler Felsefe", bu ödevi hiç de başarabilecek bir durumda değildi. Aydınlanmacı için *sağduyunun* kavrayamadığı şey tehlikelidir, böyle bir şey Aydınlanma tutumunu ancak zedeler. Onun için bu felsefeden yana olanlar, Kant'ın yapıtını "ancak kendisini kavrayamayan aklın yanlış yollara sapması" diye anlamışlardır. Wolff okulunun ciddi düşünürleri bile Kant'ın yapıtını ancak olumsuz olarak anlayabiliyorlardı; bu yapıtın yalnız metafizikten bir şüpheyi ortaya koyduğunu, bundan ileri geçemediğini öne sürüyorlardı. *Herder* de, *Jacobi* de Kant için böyle düşünürler.

Buna karşılık, Kant için büsbütün başka bir anlayışı yerleştiren, Kant felsefesinin olumlu değerleri ile geniş çevrelerce tanınmasını sağlayan *Karl Leonard Reinhold* (1758-1823) olmuştur. Reinhold, Kant'ın öğretisinin yaygın olarak anlaşılmaya en elverişli olan bir yönünü, *ahlak* ve *din* sorunlarını kendisine çıkış-noktası yapmış, sonra buradan "aklın eleştirisi"ne ulaştıran yolları göstermeye çalışmıştır. Bu arada Kant'ı yalnız anlamaya değil, öğretisinin kandırıcı olmayan yönlerini de gidermeye uğraşmış, bunu yapmakla da yeni öğretinin *ilk geliştiricisi* olmuştur. Onun başlatmış olduğu bir çığır, uzun zaman iki yönlü kalmıştır: Bir yandan Kant'ı anlamaya, öbür yandan da ondan uzaklaşılmaya çalışılmıştır. Ama asıl *Fichte*'nin ortaya çıkmasıyla büsbütün yeni ve büyük olan bir çığır başlayacaktır. Bu çığrın *Schelling* ve *Hegel* gibi ileri gelen düşünürleri, en yüksek *spekülatif* amaçlara ulaşmaya çalışacaklardır.

Fichte

İlk Kantçılardan hiçbiri kritik felsefede yerleşik bulunan *sistem* düşüncesini bir bütün olarak kavrayıp geliştirememiştir. Bunlardan yalnız Reinhold'da böyle bir eğilim bulmaktayız. Ama o da, Kant felsefesinin daha çok teorik so-

rularına yöneldiği için, giriştiği işte başarılı olamamıştır. Kant'ın öğretisinin ağırlık merkezini *pratik felsefede* arayıp bunu kendisine çıkışnoktası olarak alan ilk düşünür *Fichte* olmuştur. O, dosdoğru Kant felsefesinin özüne gitmiş, "insanın asıl özünün ahlaki olduğu" düşüncesinden kalkmıştır. İnsanın moral bir varlık olması, onu doğa determinizmine sıkı sıkıya bağlanmaktan kurtarmakta, ona *mutlak*'ı açmaktadır. Fichte'ye göre *determinizm,* teorik bakımdan ne kadar zorunlu olursa olsun, insanın değer ve *onuruna aykırı* bir şeydir. Onun için salt teorik saydığı bir zorunlulukta Fichte uzun uzun durup kalmaz; doğrudan doğruya, *ahlaki bir varlık* olan insanın özgürlüğünü temel olarak alır ve doğa dünyasını da ancak bu temel üzerinde anlamaya çalışır. Fichte'nin *kişiliği* ile felsefesi arasında büyük bir uygunluk vardır. Onun bütün hayatı, yapmak ve yaratmak tutkusu ile yüklüdür; felsefesi de bir özgürlük fanatizmidir. "İyi", yapmak ve yaratmakta kendini gösterir; "kötü" tembellik ile işsizliktir. Böyle dinamik bir karaktere de Kant'ın özgürlük öğretisi, elbette determinizmin ezici baskısından bir kurtuluş gibi görünecektir. Bu öğretiye büyük bir ihtirasla sarılan Fichte, sonra buradan kendi felsefesinin taşıyıcı düşüncesi olan *"özgür etkin, mutlak ben"* kavramına varacaktır; "mutlak ben" artık bir olgu (Tatsache) değil, bir eylemdir, bir işi gerçekleştirmedir (Tathandlung).

1762 yılında doğan *Johann Gottlieb Fichte,* Saksonya ile Silezya arasında bulunan Oberlausitz bölgesinin bir köyündeki fakir bir dokumacının oğludur. Çocukluğu proleter ailesinin yoksul ve dar koşulları içinde geçmiş, babasının dokuma tezgâhında çalışmış, kaz çobanlığı yapmıştır. 9 yaşında iken bir rastlantı Fichte'yi bu yoksul hayattan birdenbire koparmıştır: Günün birinde, kilisedeki vaaza yetişemeyen köyün yakınındaki bir çiftliğin sahibi olan bir baron, kendisine bu vaazı şaşılacak bir doğrulukla anlatan küçük Fichte'nin zekâ ve sözlerindeki parlaklığa hayran kalarak onu okutup yetiştirmeyi üzerine aldı. Gereken hazırlık yapıldıktan sonra Fichte, Almanya'nın çok tanınmış bir lisesi olan Schulpforta'ya girdi. Ancak, kendisini koruyan baronun bu arada ölmesi yüzünden lisedeki ve sonra Jena ve Leipzig Üniversitelerindeki ilâhiyat öğrenimini büyük sıkıntılar içinde yapabildi, bir aralık üniversiteyi bırakarak özel dersler vererek hayatını kazanmak zorunda kaldı. Leipzig'de kendisinden felsefe dersi almak isteyen bir genç, ona Kant felsefesini tanımak fırsatını verdi. Bu da onun hayatı için bir dönüm noktası olacaktır. Kant'ın felsefesinde Fichte, kendi varlığının özünü bulmuş, burada özgürlük bilmecesinin çözüldüğünü görmüştür. Bu felsefe, bundan böyle yürüyeceği doğru yolu ona göstermiş oluyordu; bundan sonra Kant'ın öğretisini kavrayıp onu geliştirmeyi kendisine başlıca ödev edinecektir. Kant ile tanışmak üzere gittiği Königsberg'de, ilk büyük yapıtı olan *"Kritik aller Offenbarung"*'u ("Bütün Vahiylerin Eleştirisini") yazdı; eseri, Kant'ın yardım ve aracılığı ile, öteden beri Kant'ın eserlerini basan bir yayınevi çıkardı. Ancak, kitaba yazarının adının konulması unutulduğundan, herkes bu yapıtın, Kant'ın çoktandır beklenen din felsefesi olduğunu sandı. İlk eleştirmeler hayranlıklarını belirttikten sonra, Kant eserin gerçek yazarının adını açığa vurdu, böylece Fichte birdenbire tanınıp ün kazandı. Bundan sonra birkaç yıl kaldığı Zürich'te öğretisinin ilk temellerini geliştirmeye başla-

dı, bu arada bir yapıt için yazdığı bir eleştirmede "aklın her şeyden önce *pratik* nitelikte olduğunu, aklın *etkin* bir ben olarak ben-olmayana daha baştan beri üstün olduğunu" belirtti. Bu düşünce, ana yapıtı olan *"Wissenschaftslehre"*nin ("Bilim Teorisi") kilit taşıdır. *Jena* Üniversitesinde Reinhold'dan boşalan kürsüye çağırılması, kendisine geniş bir çevrede çalışabilmek olanağını kazandırdı, burada kaldığı beş yıl içinde hayatının dış bakımından en yüksek noktasına erişti; başlıca yapıtlarını hep burada yayımladı: Yukarıda anılan *"Bilim Teorisi"*nden başka, *"Grundlage des Naturrechts"* ("Doğal Hukukun Temeli"), *"Das System der Sittenlehre"* ("Ahlak Öğretisinin Sistemi") bu dönemin ürünleridir. Ama Fichte Jena'da tam bir huzur içinde çalışamamış, uzlaşmalara yanaşmayan sert ve taşkın karakteri, onu burada çevresiyle birçok çatışmalara sürüklemiştir. Bu çatışmalardan biri (Atheistenstreit) onu Jena'dan ayrılmak zorunda bıraktı. Kendisinin çıkarmakta olduğu bir dergide ("Philosophisches Journal") Forberg adındaki bir öğrencisi "Din kavramının gelişmesi" başlıklı bir makale yayımlamıştı. Burada yazar, Tanrı'ya ve moral bir evrensel düzene inanmayı birbirinden ayırmayan bir düşünmeyi geliştirmişti. Böyle bir düşünce, Tanrı'nın varlığını yadsıma sayılmış ve Fichte için soruşturma açılmıştır. Bunun üzerine de Fichte, Jena Üniversitesindeki kürsüsünden çekilip Berlin'e gitti. *Berlin*'e gelmesi ile de felsefi gelişmesinde *ikinci* bir dönemin başlamasına yol açmıştır. İlki ile birçok ortak çizgileri olmakla birlikte, bu ikinci döneminin yine de başlıbaşına bir özelliği vardır ve bunun oluşmasında, Fichte'nin Berlin'de tanışıp çevrelerine girdiği *Romantiklerin* büyük etkisi olmuştur. Bu döneminde Fichte, yazıdan çok *söz* ile etkide bulundu. Berlin'in Napoléon ordularının işgali altında bulunduğu bir sırada birçok tehlikeyi göze alarak bir dizi konferanslar halinde verdiği *"Alman Ulusuna Söylevleri" ("Reden an die deutsche Nation")* (1806), bunu açıkça gösterirler. Fichte'nin ateşli hatip gücünün oluşturduğu bu ünlü "söylevler", Alman ulusal duygusunu uyandırmada önemli bir payı olduğu için, büyük bir tarihi değer de taşırlar. İkinci döneminin başlıca yapıtları şunlardır: *"Der geschlossene Handelsstaat"* ("Kapalı Ticaret Devleti"), *"Die Bestimmung des Menschen"* ("İnsanın Belirlenimi"), *"Die Grundzüge des gegenwartigen Zeitalters"* ("Şimdiki Çağın Ana Çizgileri"). 1810'da Berlin Üniversitesi kurulunca, Fichte buraya felsefe profesörü ve üniversitenin ilk rektörü oldu, 1814 yılında da öldü.

Bir *sisteme* varmak isteği, Alman İdealizminin filozofları için karakteristik olan bir tutumdur. Kant'ın felsefesi bir kritisizm idi; bu felsefe, doğru ve yanlış olan bilgi yollarını ayırıp eleştirmek isteyen bir öğreti idi. Alman İdealistlerine göre, Kant'ın yaptığı bu ayıklama işi, bir *hazırlıktan* başka bir şey değildir; onun için bu ilk adımda kalmamalı, *sisteme* doğru ilerlemelidir; *kritisizmin* yerine artık bir *sistematizm* geçmelidir. İşte Fichte'ye göre de yapılacak ilk ve temelli iş budur. Gerçi Kant, aklın hem teorik, hem de pratik bakımdan kritiğini vermiş, ama sistemini vermemişti. Reinhold bu işi başarmaya girişmişti; ancak o da, yerinde olmayarak, teorik sorunlara takılıp kalmıştı; bu yüzden de sisteme kesin bir çıkışnoktası bulmada yanılmıştı. Bu bakımdan yapılması gereken ilk şey de, bütün sistemin üzerine oturtulacağı o sağlam çıkışnoktasını bulmaktır.

İmdi bu *çıkışnoktasını* nerede arayıp bulmalı? Fichte'ye göre, felsefeye ancak *iki* yol ile girebiliriz: 1. Ya *objeden*, varlıktan kalkarız; bu yolda da karşımıza kendiliğinden şu soru dikilir: Nasıl oluyor da objenin yanında bir *süje*, varlığın içinde *bilinç* diye bir şey ortaya çıkabiliyor? Bu soru, *çözülemez* bir sorudur; objeyi çıkışnoktası olarak aldığımızda süjenin varoluşunu açıklayamayız; maddeden bilincin nasıl çıktığını hiçbir zaman kavrayamayız. 2. Ya da *süjeden* kalkarak felsefeye girerim; o zaman da, "süjenin objeler dünyasını nasıl tasarımladığını" sorarım; bu sorunun yanıtı *vardır*. Objeyi çıkışnoktası alan bir felsefe bizi *zorunlulukla* bir mekanizme, bir *determinizme* vardırır; böyle bir felsefe, ister istemez, özgür kişiyi ortadan kaldırır. İnsanın *özgürlüğünü*, ancak ikinci yolda yürüyen, kendisine bilinci çıkışnoktası olarak alan felsefe sağlayabilir. Bu felsefelerden hangisini seçeceğimiz de, *ne çeşit bir insan* olduğumuza bağlıdır. Özgürlüğe büyük bir coşu ile sarılmış olan Fichte, elbette ikinci yolu seçecek, felsefeye *bilinçten* başlayacaktır.

Fichte'nin burada göz önünde bulundurduğu bilinç, benim ya da şunun bunun belli bir bilinci olmayıp, *"genel olarak bilinç"*tir. Kant'ta anlık (intellekt), "konstitutif" idi, doğanın hepimiz için *aynı* olan bir kadrosunu kuruyordu; anlık bunu, Kant'ın *"transzendentale Apperzeption"* dediği bir göreve dayanarak başarabiliyordu. "Transzendentale Apperzeption" hepimizde bulunan bir *"aşkın ben"*dir. Empirik, özel "ben" ile biz, yalnız kendimizin sübjektif dünyasını yaşarız; "aşkın ben" ise, sübjektif dünyalarımızı aşıp bize *hepimiz için* geçerliği olan objektif bir dünya tasarımı sağlar. Ancak nasıl oluyor da "aşkın ben" hepimizde bulunabiliyor? Kant bu soruyu açık bırakmıştı. Bu soruyu ele alan Fichte'ye göre, *"ilk ben"*'in, *"mutlak ben"*'in bölünüp sayısız süjelere dağılması yüzünden hepimizde bir "aşkın ben" var. İşte Fichte "ben" ya da "bilinç" derken böyle *tümel* olan bir bilinci anlamaktadır.

İmdi bilincin (ben'in) ana özelliği nedir? Fichte'ye göre *eylemdir, etkinliktir.* Kant "transzendentale Apperzeption"u teorik bilincin en yüksek ilkesi saymıştı; Fichte için *pratik* bilincin de en yüksek ilkesidir. Onun için, bilincin ne olduğu konusunda düşünürken varacağımız son önerme, Descartes'ta olduğu gibi, "düşünüyorum" olmayıp, ancak *"eyliyorum"*dur; çünkü bilinç aslında *etkin* (aktif) olan bir şeydir. Bununla da Fichte aradığı sistemin ağırlık merkezini teorik felsefeden *pratik* felsefeye kaydırmış oluyordu. Ona göre, sistem için ilk temeli, baş ilkeyi ancak düşünceyi (theoria) değil de, eylemi *(praxis)* esas olarak alan bir felsefe sağlayabilir. Bilincin (ben'in) nasıl bir eyleme olduğunu *bilme* örneği üzerinde görmeye çalışalım. Fichte'ye göre, felsefenin çıkışnoktası şu ya da bu bilgi çeşidi değil, *genel olarak bilme* olmalıdır. Ancak, felsefenin kendisi de bir bilimdir, bilgilerini bir *sistem* içinde derleyen, temellendirilmiş bir bağlantı içinde toplayan bir bilimdir. Böyle bir sistem için de, mutlak şekilde *kesin* olan bir *temel-önermeye* gereksinme vardır. Sistemin birlik ve bütünlüğünü ancak böyle kesin bir önerme sağlayabilir. İmdi, her *özdeş* (identik) önerme, mutlak olarak kesin olan bir önermedir: *"a, a dır"* gibi. Bu önermede *a* önceden koyulmuş, önceden kabul edilmiştir. Bu da gösteriyor ki, düşündüğümüz her önerme bir *"koyum"*dur (thesis, Setzung). Burada *önce* "ben" kendisini kendisi ile özdeş (identik) olarak koymaktadır.

Öyle ise, bir önerme ya da bir objeyi düşünmeden *önce*, "ben"in kendi kendini koyması ya da düşünmesi gelmektedir (zaman bakımından değil, *mantık* bakımından). İşte "ben"in bu kendi kendisini düşünmesi, bu kendisine bakması bir etkinlik, bir eylemdir (Tathandlung); çünkü "ben" burada kendi kendini koymakta, kendisine verilmiş bir ödevi bir sonuca bağlamakla bir etkinlikte bulunmaktadır. "*a, a dır*" yerine, yine onun gibi mutlak kesinlik niteliği taşıyan bir başka önermeyi de çıkışnoktası olarak alabilirdik: "*a, non-a değildir*". Burada bir şeyin karşısına *başka* bir şey konulmaktadır; bu "*karşısına koyum*" da (antithesis, Entgegensetzung) başlıbaşına bir edimdir, burada da bir iş görülmektedir. Ama, ne de olsa, bu *ikinci* bir adımdır; çünkü karşısına "*non-a*"yı koyabilmem için, önce "*a*"yı düşünmem gerekmektedir. Gerçi bu özgür bir edimdir, ama işin içine bir de zorunluluk karışmaktadır: Bir objeyi, ancak onu öteki objelerden *ayırt etmekle* düşünebilmekteyim; dolayısıyla "ben", ancak karşısına bir "ben-olmayan"ı (non-a) koymakla kendisini de koyabilmektedir. Bir de "ben" ile "ben-olmayan"ı birlikte düşünüp "*bir araya koyarsak*" (synthesis), *üçüncü* bir adım atmış olur, üçüncü bir işgörmüş oluruz. Bu üçüncü adımda "ben" ile "ben-olmayan"ı, birbirlerini karşılıklı olarak *sınırlıyorlar* diye düşünürüm: "Ben", karşısındakini "belirleyen ve eyleyen" olarak, "ben-olmayan" da "ben"i "belirlenmiş" ve "duyumlanılmış" olmasıyla sınırlar. Burada "ben"in *etkinlik* karakteri kendini açık olarak göstermektedir: "Ben" aktif bir etmen olarak "ben-olmayan"a el atıp onu kendi ereğine, *kendi örneğine göre yaratıp biçimlendirmektedir;* bu yapıcılığı ve yaratıcılığı ile de "ben olmayan" ile eşit haklı bir şey olmaktan çıkıp ondan *üstün* olmaktadır.

"Ben"in kendisini nasıl bildiğini anlatan bu düşünceler, bize aynı zamanda, Fichte için karakteristik olan bir yöntemi, *dialektik yöntemi* de belirtmektedirler. Dialektik Kant'ta bir "yanlış düşünme mantığı", bir "yanlış sonuç çıkarmalar öğretisi" idi. Oysa dialektiği Fichte *verimli* bir düşünmenin yöntemi yapmıştır. Bundan sonra *Schelling* dialektiği yalnız bilmenin değil, doğanın gelişmesinin de formu yapacak, en sonunda *Hegel*'de dialektik, bilgi ve evrenin gelişmesinin evrensel yolu olacaktır. İmdi, Fichte'ye göre, bütün *bilgimiz* dialektik bir nitelik taşıyan, yani *karşıtlıkları* aşarak ilerleyen *üç adımlı* bir hareketle oluşur. Bir objeyi bilmek: 1. onu real bir şey olarak koyup kavramak *(a, a dır);* 2. onu öteki objelerin karşısına koyup bunlardan ayırt etmek *(a, non-a değildir);* 3. *a* ile *non-a*'yı, ikisini de içine alan bir kavram içinde sınırlamak demektir. Fichte'nin kendisinin verdiği bir örnek: 1. Altını görüp tanırım (birinci adım); 2. onu bakırdan ayırt ederim (ikinci adım); 3. onu bakır karşısında şu ya da bu nitelikle sınırlanmış bir "maden" olarak kavrarım (üçüncü adım). İşte, Fichte'ye göre, bütün bilme bu üç adım ile, bu üç edimin *(thesis, antithesis ve synthesis*'in) birbiri ardından gelmeleriyle gelişir. Bu edimlerin her biri *başlıbaşınadır,* biri ötekinde kapsanmış değildir, yalnız aralarında *içten bir tutarlık* vardı, bu yüzden birini ötekinin bir sonucu olarak türetebiliyoruz. Biz *doğayı* da, *kendimizi* de bu çeşit edimler ile biliriz. Örneğin "ben" kendi özünü bilmek isterse, mutlaka "ben-olmayan"ı karşısına koymak, bu yolla kendi özünün bilgisine varmak *zorunda kalır.* Başka bir de-

yişle: "Ben", ancak, *doğayı* ve *doğanın nedenselliğini* kendi özüne *karşıt*, kendi örneğine *aykırı* bir şey diye alırsa, kendi özgürlük ve autonomie'sini kavrayabilir, "ben-olmayan" karşısındaki başkalık ve üstünlüğünü anlayabilir. Bu çerçevede *doğa bilgisi*, yalnız kendimizi bilmemizin bir *aracıdır*. Ancak, Fichte'ye göre, insan için bilmek değil de, *eylemek* (Handeln) esastır. Bundan dolayı "kendimizi bilmek" son erek olamaz; insan bu dünyada özünün özgürlük olduğunu yalnız bilmek için değil, bir iş yapmak, *özgür olan özünü gerçekleştirmek* için bulunmaktadır.

Fichte'nin sisteminin ağırlık merkezi pratik felsefesindedir. *Ahlak öğretisinin* ağırlık merkezi ise özgürlük sorunundadır. Kant özgürlüğün bir yasasızlık olmadığını, kendine göre (suigeneris) bir yasalılık olduğunu göstermişti. Fichte için de özgürlük, doğa yasasından *başkadır*, ondan *üstün* olan, ona *karışabilen* bir yasadır; çünkü özgürlük daha derin bir temele dayanır, "ben"in etkin olan özüne çok daha yakındır. Ahlak yasası, özgürlüğün bir *görünmesidir;* ahlak yasasının formunu da, içeriğini de sağlayan özgürlüktür. Ancak, özgürlük hazır olarak verilmiş bir durum olmayıp *gerçekleştirilecek bir ödevdir.* Bu ödevi gerçekleştirmekle insan özgür olur, böylece de en iç belirlenimine uygun davranmış olur. Gerçekten özgür olmak için, eylemin *dışarıdaki* ereklerden vazgeçip *kendisini* erek bilmesi gerekir; gerçek ahlaki davranış, *özgürlüğü özgürlük için istemektir.* Her insanda, bir eylemin uygun ya da uygunsuz olduğunu bildiren yanılmaz bir merci olan *vicdan* vardır. Vicdanın oluşu, insanın kendisinde özgürlük yasasını taşıdığına en inandırıcı bir tanıktır. Vicdan, özgürlüğümüzü bilmemizdir, özgürlüğümüzün *bilincidir.* Bu anlayışla Fichte, Kant'ın "kategorik imperatif"ini şu kısa formül içinde toplar: *"Vicdanına göre eyle".* Kant, eylemimize temel olacak ilkenin (maxime) bir *genel yasa* niteliğini taşımasını istemişti. Fichte "kategorik imperatif"i böyle formüllemekle, Kant'ın istediğini yerine getirdiğine inanmaktadır. Çünkü vicdan *birey-üstüdür;* dolayısıyla vicdanı eyleme temel olarak almak, *genel* nitelikte olan bir yasayı istemektir. Yalnız, Fichte'ye göre, bu yasanın dile getirdiği değer, başka bir değerdir. Kant için her eylem iyi değildir, sonunda genel bir yasaya vardırabilen bir eylem ancak "iyi"dir. Fichte'de ise, eyleme, *bir eyleme olarak* iyidir; çünkü eyleme, özgürlüğün etkinliğe geçmesi, insanın bu en iç belirleniminin gerçekleşmeye başlaması demektir. Bundan dolayı da "kötü" etkinliğin eksikliği, eyleme yetersizliğidir, tembellik ve işsizliktir, "kötü"de özgürlüğün gerçekleşmesi engele çarpmıştır, artık durmuştur. Yalnız, Fichte burada motifleri *doğal gereksinmeler* ve *itilimler* olan eylemeyi göz önünde bulundurmamaktadır; böyle bir eylemede insan özgür değildir, çünkü itilimler (içgüdüler, içtepiler) insanı yalnız *sürüklerler*, bu yüzden onu edilgin yaparlar. "Ben", ancak doğal yönünü aşıp öz belirlenimini göz önünde bulundurarak *kendinden* etkinliğe geçerse özgür olabilir ve ancak bu nitelikte olan bir eylem gereçtir, ahlakidir, yüksek bir değerdir. Doğal yönümüz böyle bir erek için yalnız bir *araçtır;* Fichte'nin deyişiyle "doğa, ödevimiz için bir gereçtir (Material)". Özgürlük, doğa ülkesi içinden geçerek ide'ye doğru bir ilerlemedir. Nitekim "kendimizi bilmede" de doğa, yalnız bir araç rolünde idi; nasıl "kendimizi bilme"ye birtakım *basamaklardan* geçerek varıyorduysak, iç

özümüzü de birtakım basamaklar aşarak gerçekleştiririz: 1. En alt basamakta isteme (Wollen), *iştahlara* bağlıdır. İştah, çevresindeki varlıklarda yalnız gereksinmelerini giderecek araçları görür, hazza ve mutluluğa varmayı kendisine amaç bilir. Bu basamakta insan henüz özgür bir varlık değildir; tıpkı hayvan gibi çevresinin rastlantı ve uyarmalarına bağlıdır. 2. İkinci basamakta istemenin ağırlık merkezi iştahtan *"egemen olma"* içgüdüsüne kaymıştır; burada tek amaç, egemen olmaktır. 3. En son basamakta ise, bu kör egemen olma içgüdüsü yerine, gerçek bir *özgürlük istenci,* kendimdeki ve başkalarındaki *insanlığı* gerçekten de sayma bilinci geçecektir. O zaman insan, türdeşlerinin hak ve özgürlükleri karşısında kendi haz ve egemenlik isteklerini kendiliğinden, *özgür* olarak *sınırlamayı* bilecektir. Bilecektir, çünkü özgürlük bir olgu değil, *gerektirici bir ödev ve değerdir;* bu değeri gerçekleştirmek de, insan hayatının tek anlamı, biricik ereğidir. Özgürlüğü bu anlayışı ile Fichte ahlak tarihinde büsbütün yeni olan bir şey söylemektedir; onun en büyük katkısı, özgürlük sorununu en derinliklerine kadar vardırmasıdır.

Fichte'nin *hukuk* ve *devlet* anlayışı da özgürlük idesine sıkı sıkıya bağlıdır. İlk yapıtlarından biri "Avrupa'nın Hükümdarlarından Düşünce Özgürlüğünü Geri İsteme" *("Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas")* adını taşır; bu arada çıkmış olan bir başka yapıtı da Fransız Devrimini savunur, bu devrim için ortalıkta dolaşan yanlış inanışları düzeltmeye çalışır. *("Beitraege zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution").* Her iki yapıtta da *"doğal hukuk"* kavramı, Fransız Devriminin de kendisine temel olarak aldığı bu "insanın asli hakları" düşüncesi, "her türlü tarihi ve positif hukukun üstünde kalan haklar" anlayışı çıkışnoktası olmuştur. Bu kavramı sonra Fichte, *"Grundlage des Naturrechts" ("Doğal Hukukun Temeli")* adlı yapıtında, hukuk öğretisini geliştirdiği bu ana eserinde sistematik olarak temellendirecektir.

Fichte'ye göre *hukuk* bir sözleşmeden doğmuş değildir, dolayısıyla şurada burada, şu ya da bu zamanda yürürlükte olan positif hukuktan ibaret olamaz; hukukun bir de *tümel olarak geçen,* tümel olarak bağlayan bir yönü vardır; insanın *ilk hakları, doğal hakları* diye bir şey vardır; bunlara hiçbir şekilde dokunulmamalıdır. Hukukun böyle uzay ve zamanın *üstünde* tümel olarak geçen bir temelinin olması, *akıl* taşıyan bireylerin topluluğu ile ilgili olması yüzündendir. "Ben" hiçbir zaman yalnız başına, tek başına bulunmaz, hep kendinden başka olan "ben"lerin karşısında, "sen"lerin bir çokluğu karşısında bulunur. "Ben" ile "sen"in ilgileri de, "ben" ile "ben-olmayan"ın (objenin) ilgilerinden *ilkece* başkadır. "Ben" bir başka ben'in karşısına bir *isteyiş* (Forderung) ile çıkar; bu da bir zorunluluk olmayıp bir *gerekliliktir* (Sollen); bu isteyiş akıllı bir varlığın özgürlüğüne bir yönelmedir. Yalnız, biz kendimiz kendimizi *özgür* olarak belirleyebiliyorsak, o zaman karşımızdaki "ben"den de aynı şeyi isteyebiliriz. İşte bireylerin birbirleri karşısına böyle *eşit* bir isteyiş ile çıktıkları yer, hukukun alanıdır; dolayısıyla hukuk, süjeler arasında özgür olan karşılıklı ilgilerden, özgürlüğün karşılıklı olarak tanınmasından doğar ve ancak kendilerini özgür kişi sayıp ona göre davrandığım kimselerden, bana da özgür bir kişi muamelesi etmelerini bekleyebiliriz. Her kişi, kendi özgürlüğü-

nün başkalarınınki ile sınırlanmış olduğunu kabul etmeli, bütün eylemlerinde bunu hesaba katmalıdır; kişi, kendi özgürlüğünü, *kendi özgür kararı* ile sınırlamasını bilmelidir; ancak başkalarının özgürlüğüne, hak alanlarına saygı göstermesini bilmemiz yüzünden özgür olabiliriz. Öyle ise, özgür bir kişi ancak *toplum çerçevesinde* düşünülebilir; 18. yüzyıl filozoflarının tasarladığı gibi, tek başına olan insanın değil de, bir topluluk içinde bulunan insanın özgürlüğünün sözü olabilir.

İnsanın her türlü anlaşma ve sözleşmenin *üstünde* kalan birtakım "doğal hakları" vardır; bunlara hiçbir şekilde dokunulmamalıdır; bunlar çiğnenmeye kalkışılırsa, o zaman bu haklara, insanın özgürlüğüne saygı göstermeye *zorlayan* bir gücün bulunması gerekecektir. İşte zorlayıcı bir kuvvet olan *devletin* kökü buradadır. Devlet, herkesin aynı yasaya bağlanmasının istenmesinden doğmuştur. Ancak, buradaki "bağlanma", *isteyerek* olan, özgür olan bir bağlanmadır; çünkü böyle bir bağlanma, kişinin özgürlüğünü güvence altına alır, dolayısıyla da ancak böyle bir ereğe göre kurulup oluşmuş olan bir devlet *yasal* olabilir. Devletin zorlayıcı yasasını yurttaşın kendisi istemiş olmalıdır, bu yasanın koyucusu yurttaşın kendisi olmalıdır. Fichte'nin ideal bildiği devlet biçimi *demokrasidir.* Rousseau gibi onda da devletin dayanağı *"genel istenç"* olacaktır.

Bununla birlikte, yurttaşların yalnız yasa ve hak bakımından eşitlik ve özgürlüğünü isteyen Rousseau'nun devlet öğretisinden Fichte'ninkinin ayrıldığı esaslı bir yön de var: Fichte'nin devlet anlayışında *sosyalist ideler* önemli bir yer alırlar. Fichte sosyalist düşüncelerin Fransız Devrimindeki gelişme ve uygulanmalarını çok yakından izlemişti. Nitekim ilk yapıtlarından ikisinin Fransız Devrimi ile ilgili konuları ele aldığı yukarıda söylendiydi. Daha sonra Fichte 1800 yılında yayımlanan *"Kapalı Ticaret Devleti" ("Der geschlossene Handelsstaat")* adlı eserinde devlet görüşünü sistemli olarak işlemiştir. *İdeal* devletin tablosunu sunan bu utopia'sında önemli olan, gerçeğe uzak kalan bu devletin yapısından çok *kanıtlanmasıdır.* İmdi Fichte'ye göre, devlet bireylerin hak alanlarını korur; bu alanlar içinde *mülkiyet* de yer alır. Ancak, mülkiyet hakkı, mülkiyetin yalnız dışarıdan korunmasından *fazla* olan bir şeydir; bu hak, mülkiyetin *dağıtımında* da kendini göstermiştir. Ama Fichte bununla, "mülkiyet herkese eşit olarak dağıtılmalıdır" demek istemez; ona göre, mülkiyet hakkının gerçeklik kazanması demek, insanın çalışma ve kazanması için birtakım temel koşulların sağlanması demektir: Herkes *kendi emeği* ile yaşayabilmelidir; her yuttaşın çalışma hak ve olanaklarını devlet *güven* altına almalıdır. Bu güvenliği de Fichte *ekonomik hayatın devletçe düzenlenmesinde* bulmaktadır: Bunalımların önüne geçmek için devlet üretim ile tüketimi ayarlamalı, sınırsız serbest rekabeti ortadan kaldırmalıdır. İçeride varılacak dengeyi dışarının bozmaması için de, dış ticaret devletin elinde olmalı, devlet dışarıya karşı *kapalı* olmalıdır.

İdeal devletin bu sosyalist niteliğine rağmen, Fichte ile kendisinden önceki Fransız ve İngiliz sosyalistleri arasında önemli bir ayrılık da vardır. Eski sosyalistler için insan hayatının en son ve en yüksek ereği *mutluluktur;* onun için, bu eudaimonist sosyalistler devletin bu "en son ölçü"ye göre şekil alma-

sını, elden geldiğince çok insanın elden geldiğince mutlu olmasını isterler. Yalnız, onlar "mutluluk" derken, daha çok, insan hayatının *maddi* yönünü göz önünde bulundurmaktadırlar; istekleri: insanın yaşayışını olabildiği ölçüde rahat, refahlı, hazlı kılmak, bu hayattan her türlü acıyı elden geldiğince uzaklaştırmaktır. Fichte'ye göre ise, insan hayatının amacı hiçbir zaman yalnız bu dış refah olamaz; insan hayatını aşağılıktan kurtarıp yükseltmek demek, bu hayatı yalnız mutluluk bakımından yükseltmek değil, daha başka, *çok daha yüksek değerler* bakımından da yükseltmek demektir. Onun için, Fichte eski sosyalistlerin sosyal eudaimonizmini reddetmekte, kendi sosyalizmi için kendine göre bir yol tutmaktadır. Onun sosyalizmi mutluluk üzerine değil, *salt* ideel olan bir ilke üzerine, *hak idesi* üzerine kurulmuştur. Ona göre, her insanın mutluluğa erişmesi gerektiğini emreden bir ahlak yasası yoktur; ama, bir ahlak yasası vardır ki, *bize herkesin insanlığa yaraşır bir hayat yaşamasını*, kendisini kendi emeği ile besleyebilmesini, devlet içinde yurttaşlarla eşit hak ve ödevleri olmasını emretmektedir. Bu emrin kökü de hak idesindedir. Hak idesi, bireylerin özgürlük alanlarını karşılıklı olarak sınırlatır, insanın sosyal köleliğini hakka aykırı bir şey diye reddeder. Fichte'nin sosyalist devleti de sonunda yine özgürlüğe dayanmaktadır.

Ancak, burada bir güçlük karşısındayız. Hak idesi üzerine kurulmuş olan bu sosyalizmin özgürlük ile ilgisi nasıl olacak? Bir yandan "herkes özgür olmalıdır" deniyor; özgürlük deyince de, *zor* bunun dışında kalır; her çeşit zor özgürlüğün eksilmesine yol açar. Öbür yandan da, "nerede devletin yasası kendini özgür olarak gerçekleştiremiyorsa, orada zor ile gerçekleştirilmelidir" deniyor ve bunun istenmesiyle de, özgürlük ortadan kalkmış oluyor. İmdi bu *çelişmeyi* nasıl çözmelidir? "*Hukuk* ile *ahlak* arasındaki ilişki" sorusunun ortaya çıkardığı bu çatışmayı Fichte şöyle giderir: Ona göre *gerçekten ahlaklı* olan kimse hukuk ile devleti ve bunları gerektiren zoru da *isteyecektir*. Çünkü devletin yasası türdeşlerimizin özgürlüklerine saygı göstermemizi sağlar; gerçekten ahlaklı olan bir kimse elbette bu saygının gerçekleşmesini isteyecek, dolayısıyla da hakka aykırı olanı istemeyecektir; ama bunu, bir zorluk yüzünden değil, *ahlaki özünden* doğan bir inanış ve kanış ile isteyecektir. Bunun böyle olmasıyla da, özgür kişinin özgürlüğünden bir şey eksilmiş olmamaktadır, çünkü devletin yasasını isteyen, özgür kişinin kendisidir. İşte zorun haklı olmasının kökü buradadır. Bununla da, devletin yasası, *ahlakın özel bir emri* olmaktadır. Yalnız, Fichte'ye göre, devlet yasası, hukuk kurumları ahlakın en dış, en alt basamağıdırlar. Bunun üzerinde ahlakın özüne çok daha yaklaşan daha üst basamaklar yükselmektedir.

Bununla birlikte, özgürlük ile zor arasındaki çelişme büsbütün ortadan kalkmış olmuyor. Çünkü ahlak yasası zorun *mutlak* olarak ortadan çekilmesini ister. Ama böyle bir şey olanaksız olduğuna göre, yapılacak şey, devlet içinde bu *ideale* doğru ilerlemeye çalışmaktır; başka bir deyişle: Devlet zorun artık gereksiz olduğu duruma erişmeye uğraşmalıdır. Bu da, devletin bir hukuk kurumu olmaktan çıkıp bir eğitim kurumu olmasıyla gerçekleşebilir. Devlet, "kötü"yü cezalandıracağına, onu önlemeyi bilmelidir; yurttaşı yasaya uygun davranmaya zorlayacağına onu yasaya *kendiliğinden* uyan ahlaklı bir kişi ola-

rak yetiştirebilmelidir. Fichte'nin hak idesi, böylece, sonunda bir *eğitim idesine* varmaktadır. Bu da, Fichte'nin karakter ve öğretisi için tipik olan bir sonuçtur. Fichte kontemplatif bir düşünür değildir, baskı altında kalmış kimselerin öfkesi ile kendini ortaya atan bir reformcudur, ateşli karakteri ile savaşan bir hatip, bir *eğitimcidir*.

Onun *tarih öğretisinde* de karakterinin bu çizgilerini bulabiliriz. Fichte'ye göre bir ulusu yetiştirmek demek, *uzak bir geleceği* bir amaç olarak göz önünde tutmak demektir. Bu eğitimde "şimdiki zaman" ancak bir geçit noktasıdır; uzun bir zincirin yalnız bir halkasıdır; biz bu zincirin ancak bir kısmını, geride kalmış olanı biliriz. Ama, bunu bilmekle de işimiz bitmiş olmaz; çünkü insan soyunun bundan sonraki gidişi için *kaygılanmak* insana düşen en yüksek ödevlerden biridir. Uluslar da bir toplum içindeki bireyler gibidirler; daha büyük bir bağlantının, *insanlık* dediğimiz bağlantının birer üyesidirler ve her birinin bu büyük bağlantı içinde kendine göre bir belirlenimi (Bestimmung) vardır. Bir ulusun şimdiki zaman içinde ödevinin ne olduğunu anlamak için, bu büyük bağlantının yapısını ve gidişini kavramış olmak gerektir. Tarih adını verdiğimiz bu bağlantının niteliği de *ahlakidir*. Tarih öğretisinin temellendirdiği *"Şimdiki Çağın Ana Çizgileri"* *("Die Grundzüge des gegenwaertigen Zeitalters")* adlı yapıtında Fichte şu soruların yanıtlarını arar: "İçinde yaşadığı çağ insanlığın gelişmesinde ne gibi bir dönemdir?", "Gelmiş ve gelecek olan çağlar nelerdir?", "Tarih dediğimiz süreç, insanı bilinmeyen'e doğru sürükleyen kör bir akış mı? Yoksa görünürdeki bütün karışıklığına rağmen, belli bir ereğe doğru bir ilerleme mi?". Fichte'ye göre, tarih kör ve plansız bir oluş değildir, onun da yöneldiği bir amaç vardır. Tek insanın bu dünyadaki varlığının anlamı, özgürlüğü gerçekleştirmektir; o halde insanlığın gelişmesinin nasıl başka bir anlamı olabilir? Bundan dolayı tarih, yukarıya doğru bir yükselme, bir *ilerlemedir;* bu süreçte yükselip ilerleyen de, insanın en iç özü olan *akıl* ile *özgürlüktür*. Özgürlük ve akla doğru ilerleyişinde tarihi Fichte beş çağa ayırır: 1. Birinci çağda akıl henüz bilinç ve özgürlükten yoksundur, henüz bir içgüdü gibi *doğal* olarak çalışmaktadır. İnsanın özü olan akıl, bilincine varmadığımız zaman da yine görevini yapar. Bu çağ, insanlığın *masumluk* çağıdır, cennet dönemidir. 2. İkinci çağda aklın bilinci duyulmaya başlanır; ancak, burada akıl bireyin karşısına toplumun bir yasası olarak, *dıştan gelen bir zor* olarak çıkar, bu yüzden bireyin uyanmaya başlayan bilinci onunla çatışmaya düşer. Bu, *"başlayan günahkârlık"* devridir. 3. Üçüncü çağ, bu dışarıdan gelen zordan *kurtuluş* devridir, yasaya karşı bilerek *ayaklanma* devridir. Burada aklın egemenliği artık ortadan kalkmıştır; tek kişi artık kendi bencilliğinden başka bir şeyi göremez olmuştur. Bu, *"tam günahkârlık"* dönemidir. 4. Ama bu olumsuz ve yıkıcı kurtuluşun ardından insanlığın *gerçek amacının* göz önünde bulundurulacağı dördüncü çağ gelmelidir; bu çağda akıl yeniden egemenliğe ulaşmalıdır. Bu da, *"başlayan akıllılık"* dönemi olacaktır. 5. En sondaki beşinci çağ ise, bu başlayan akıllılığı en sonuna vardırıp aklın tam olarak bilincine eriştirecektir. İçinde yaşadığı çağın Fichte, "tam günahkârlık" çağı olduğuna inanmaktadır. Demek ki, insanlığı son moral ereğine vardıracak yol zorunlukla *günah* içinden geçmektedir: Tarih masumluk ile başlıyor, günah içinden ge-

çiyor, günahkârlığı aşıp aklın özgür ve bilinçli ülkesinde sona eriyor. Bu gelişme aklın *bilinç* kazanması bakımından bir doğru çizgi gibi, ama ahlakın olgunlaşması bakımından *dialektik* bir niteliği var: Burada masumluk ile günah *tez* ve *antitez*'dirler, bilincine varmış akıl da her ikisini kapsayıp kaynaştıran *sentezdir*. İşte bu tarih construction'undan sonra Fichte "*Alman Ulusuna Söylevler*"inde kendi ulusunun *missionunu* (özel görevini) çıkaracaktır; Alman ulusunun missionu, insanlığı "tam günahkârlık" çağından çıkarıp aklın bilinçli egemenliğini sağlamaktır. Napoléon'un yıktığı Almanya kalkınırken bunu kendine ölçü yapmalı, gençliğini tarihin bu işaretine göre yetiştirmelidir. Başkalarının hak alanlarına yalnızlık soğuk bir saygı göstermek yetişmez; ahlak yasası bize bir de türdeşlerimize fedakârca bir yardım ve *sevgiyi* emretmektedir. Bu sevgi de, *aile* ve *ulus* gibi organik toplulukları yaratır. Fichte'nin kosmopolitizmden *ulusçuluğa* geçmesi Berlin döneminde *romantiklerin* etkisi ile olmuştur.

Schelling

Fichte'nin ancak ikinci döneminde romantizmin etkisi altında kalmasına karşılık, Alman İdealizminin ikinci büyük düşünürü olan Schelling büsbütün romantik anlayışın içinde yer alır; Schelling *romantizmin filozofudur. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling* (1775-1854), Leonberg'de (Württemberg) bir rahibin oğlu olarak dünyaya geldi. Olağanüstü yetenekleri var; çok erken olgunlaşmış, çok dinamik zekâlı, parlak bir yazardır. Felsefe ve ilahiyat öğrenimi yaptığı Tübingen'de *Hölderlin* ve *Hegel* ile yakın arkadaşlık etti; her ikisinden de sürekli olacak etkiler almıştı; ama ikisinden de daha genç olmasına rağmen erkenden olgunlaşması onu arkadaşlarının önüne geçirdi. Tübingen'deki öğreniminin son zamanlarında *Fichte*'nin "Bilim Teorisi"ni "(Wissenschaftslehre") okuyup tanıması onu Fichte felsefesine bağladı. Bu felsefenin anlayışı çerçevesinde yazdığı "*Vom Ich als Urinzip der Philosophie*" ("Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üzerine") adlı yapıtı ile daha 22 yaşında iken Jena Üniversitesine profesör oldu. Jena'da Romantikler çevresine girdi, bu çevrenin ileri gelen kadınlarından biri olan *Caroline Schlegel* ile evlendi. Jena'da beş yıl öğretimde bulunduktan sonra Würzburg Üniversitesine çağrıldı, ondan sonra bir aralık Münih'te Akademi'nin başkanlığını yaptı. Romantik Prusya kralı IV. Friedrich Wilhelm, Hegel'in rationalizmine, özellikle Hegelciliğin sol kanadına bir karşı-ağırlık olur ümidi ile kendisini 1811 yılında Berlin'e çağırdı. Schelling'in kendisi de bu tarihi görevine inanmış, ama beklediği çıkmamış, Berlin'de hiçbir yankı bulamamıştır. Bu ara zaten Hegel idealizminin de gününü doldurup çözülmeye başladığı, yerine kritik-positivist bir anlayışın yerleşmeye başladığı bir devirdir. Schelling 1854 yılında hemen hemen tamamıyla unutulmuş olarak öldü.

Schelling'in uzun süren ömrü boyunca öğretisi sürekli olarak değişip gelişmiştir. Bu biteviye değişen felsefeyi – çeşitli evreleri arasında geçitler ve bağlantılar bulunmasına rağmen – bir bütün olarak göstermek epey güçtür.

Schelling gelişmesi boyunca hep yeni yeni problem gruplarına yönelmiş, araştırmalarının doğrultusunu sık sık değiştirmiştir. Bu yüzden de, eskiden ileriye sürdüğü bir düşünceyi sonradan düzelteceğine, bu düşünce ile çelişmeye düşmekten çekinmemiştir. Şaşılacak gibi çokyanlı bir düşünür olan Schelling, her yeni düşünceye açıktır; eskiden bildiklerini yeni öğrendikleriyle değiştirmekten hiç kaçınmaz; yenilerini işlemek için eskilerinden vazgeçmekten çekinmez; ancak, edindiği yeni düşünceleri yaratıcı olarak benimseyip yaratıcı olarak değerlendirir; bu arada eski ile yeni arasında bağlantının büsbütün koptuğu söylenemez; her yeni düşüncesinde Schelling ilk tezlerini büsbütün gözden kaçırmaz, zekâsının canlılığı, bütün değişmeler içinde ana düşüncesini derinleştirmesini sağlar.

Schelling felsefesinin *gelişmesini 5 döneme* ayırmak adet olmuştur; ancak bunlar ne bir sistemin beş kısmı ne de başlıbaşına bir sistemdirler: 1. Doğa felsefesi (1799'a kadar), 2. Transsendental idealizm felsefesi (1800 sıralarında), 3. İdentite felsefesi (1801-1804), 4. Özgürlük felsefesi, 5. Din ve mitoloji felsefesi (1815'ten sonra). Başlıca *yapıtları: "Ideen zu einer Philosophie der Natur"* ("Bir Doğa Felsefesi Üzerine Düşünceler"); *"Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie"* ("Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı"); *"System des transzendentalen Idealismus"* ("Transsendental İdealizm Sistemi"); *"Darstellung meines Systems"* ("Sistemimin Betimlenimi"); *"Philosophie und Religion"* ("Felsefe ve Din"); *"Über das Wesen der menschlichen Freiheit"* ("İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine"); *"Philosophie der Kunst"* ("Sanat Felsefesi"); *"Philosophie der Mythologie und der Offenbarung"* ("Mitoloji ve Vahiy Felsefesi").

Burada Schelling'in gelişmesinin birer uğrağı olan 5 dönemini birer birer gözden geçirmeyeceğiz, yalnız öğretisinin özgün yönlerini, onu Alman İdealizmi içinde sivrilten başarılarını göstermeyi denemekle yetineceğiz. Schelling'in özgün başarılarını başlıca *doğa felsefesi* ile *sanat felsefesinde* bulabiliriz. Kant doğayı anlığın (intellekt) kategorilerine bağlıyordu; hepimiz için geçerliği olan bir doğa tablosunu biz anlığın a priori olan birtakım kategorileri ve ilkeleri ile kuruyorduk. *Fichte*'ye göre de doğayı "ben"in spontan bir etkinliği oluşturuyordu. Ayrıca, Kant da, Fichte de doğada, sıkı bir determinizmin hüküm sürdüğünü tasarımladıkları bu alanda *teleoloji* (ereklik) düşüncesine yer vermek istemiyorlardı. Gerçi Kant doğa dünyasında yer alan bir çeşit fenomenler için, yani organizmalar için ereklik düşüncesini ele alıyordu. Ancak, onun için, bu düşüncenin yalnız açıklamaya bir yardımı dokunabilir; organizmaları sanki bir ereğe göre şekillenmişler diye düşünmenin heuristik (bulducucu) bir değeri olabilir; böyle bir varsayım (hypothese) ile organizmaların yapı ve yasalarına yaklaşabilmeyi umabiliriz. Dolayısıyla Kant'a göre teleoloji olsa olsa bir yöntem işidir. Fichte de doğaya teleoloji kavramını uygulamayı reddeder. Yalnız, o doğayı ödevin bir gereci, ahlaki belirlenimimize (determination) varmanın bir aracı olarak görmekle doğayı bir ereğe bağlamış oluyordu. İmdi Schelling, Kant ile Fichte'nin teleoloji kavramı karşısındaki duraksamalarını aşıp yalnız organik doğayı değil, *bütün doğayı teleolojik bir yapı* olarak anlar. Ona göre, bütün doğa *bilinçsiz bir zekânın* bir yaratmasıdır; bu ya-

ratıcı zekânın kendisi de *gelişir* ve gelişirken her birinde doğanın türlü yaratmalarının şekil kazandıkları çeşitli *basamaklardan* geçer. Bu sürecin en yüksek basamağı, yani en son durağı *bilinçli bir zekâ taşıyan* insandır. Schelling'in bu öğretisinde doğa *baştan aşağı* erekli bir yapı olmaktadır; doğa bir ereğe doğru gelişen kendi içine kapalı bir *basamaklar ülkesidir*. Burada Schelling Kant'tan ayrılıp evreni bilincin uyku durumundaki derecesinden ve açık ve seçik olanına (apperception) doğru bir sıralanma sayan *Leibniz*'e uymaktadır ve Leibniz için olduğu gibi Schelling için de çıkışnoktası *organik doğadır*. Çünkü, ona göre, doğada boydan boya bir *organisation* (örgenleşme) bulmaktayız; doğa plansız, darmadağınık bir varlık olmayıp her yanı derli topludur, sıkı bir düzene göre örgenleşmiştir. Bu örgenleşim *yaratıcı* bir ilke olmadan ne düşünülebilir, ne de varolabilir. Erekli yaratmaları ortaya koyabilmesi için de, bu ilkenin kör, maddi bir ilke değil, *manevi* nitelikte bir ilke olması gerekir. Ancak, bu evren içinde yalnız "ben"de, insan zekâsında bilinci buluyoruz; bundan dolayı doğayı yaratıp oluşturan zekâ (tin, Geist) bilinçsiz bir zekâ olacaktır. Fichte'de doğayı (ben-olmayanı), "ben" koyup yaratıyordu. Oysa Schelling şimdi bu yaratıcılığı, "ben"in dışına çıkarmakta, *objektif real* doğanın kendisine aktarmaktadır; doğayı yaratan manevi ilke artık "ben" değil, "ben"in dışında olan bir şeydir. Bu bakımdan Schelling'in doğa felsefesi, Fichte'ninkine göre realisttir. Ancak, onda doğayı oluşturan ideel bir ilke olduğuna göre, Schelling'in anlayışına realizm değil de, bir *real-idealizm* demek daha doğru olur. Bu bakımdan Fichte ile Schelling'in felsefeleri birbirine büsbütün ters olan yönlere doğru ilerlemektedir: Fichte "ben"in derinliklerine inmeye, tek tek "ben"lerin arkasındaki "mutlak ben"e varmaya çalışırken, Schelling, tersine olarak, *dışarıya* doğru uzanarak *objelerin dünyasına*, doğaya ulaşır. Schelling'in böylece vardığı doğa da, Fichte'nin "ben"i gibi *salt etkinliktir;* ama artık bu, süjenin dışındaki bir etkinlik, bir *istençtir*.

Schelling felsefesinin gelişmesindeki evrelerinden biri *"İdentite Felsefesi"* (Identitaetsphilosophie) adını taşır. "İdentite" demek, iki ayrı şeyin *özce* bir olmaları, *özdeş* olmaları demektir. İşte bu "özdeşlik" düşüncesi, Schelling'in doğa felsefesinin metafizik temelidir: *Doğa* ile *tin* (Geist) identik'tirler; bizdeki tin ile dışımızdaki doğa özce birdirler; bizim dışımızda aynı bir tin, içimizde de aynı bir doğa etkimektedir. Bu "birlik" ve "özdeşlik" düşüncesini Schelling *bütün* doğa ilkesine de uygular: Burada organik ve anorganik varlıklar arasında artık öz ayrılığı yoktur. Bundan dolayı anorganik varlıkları *mekanist* teori ile açıklayamayız; hele organizmalar için bu teorinin sözü bile edilemez. Yalnız, bu yüzden Schelling'i *vitalist* saymak da doğru olmaz, çünkü vitalizm *yalnız organizmalarda* bir hayat gücünün bulunduğunu kabul eder. Oysa Schelling bu hayat ilkesini yalnız organizmalarda değil, doğanın *bütün* yaratmalarında bulmaktadır; en kaba fiziki varlıkta bile hayat gizlidir; bütün doğa baştan aşağı – hiçbir ayrısı olmadan – canlı bir organizmadır, bir *organisation*'dur; örgenleşmelerin sayısız çeşitliliği içinde hep aynı bir ilke gelişmektedir; her şey en iç özü bakımından organiktir, anorganik varlık sadece donmuş, katılaşmış, sönmüş olan hayattır. Tamamıyla mekanist olan kosmogonie'sinde Kant, güneş sisteminin oluşumunu, bir ana kütlenin (nebula) me-

kanik hareketleri ile açıklamıştı. Oysa Schelling'e göre, kosmos, bu ana kütlenin soluyan bir *canlı* varlık gibi ritmik olarak yayılıp büzülmesi ile biçim kazanmıştır.

İmdi, bu kendi içinde *bir cinsten* olan "birlik"ten nasıl olmuş da bir *çokluk*, bir *ayrılık* meydana gelmiş? Bu çokluk, Schelling'e göre, "birlik" öğesinin tam karşıtı olan *"bölünme"* öğesinden ileri gelmektedir. Ancak, doğa bir "birlik" olduğundan, bu karşı-öğe de ("bölünme") yine doğanın *kendisinden* çıkmış olabilir: Bu karşı-öğe, yaratıcılığının hemen başlangıcında doğanın *kendiliğinden* ikiye bölünmesi ile ortaya çıkmış, bu *"ikilik"* bundan böyle evreni şekillendiren bir ilke olmuştur. Doğanın neresine baksak, hep *karşıt* kuvvetlerin ikiliğini (dualizm), Schelling'in deyişiyle: *"kutuplu oluşu" (Polaritaet)* buluruz; doğada her şey, bu gibi kuvvetler arasındaki gerginlikten, karşıt kuvvetlerin birlikte çalışıp aralarında bir *dengeye* varmalarından meydana gelir. Süje ile obje arasında bir polarite (bunlar birbiri karşısında birer kutup) olduğu gibi, her çeşitten varlıkların dünyasında da bir karşıtlık var: Mıknatısın kuzey ve güney kutupları arasında, positif ve negatif elektrik arasında, asitler ile alkaliler arasında, organizmanın uyarılması ile duyarlığı arasında, dişi ile erkek arasında vb. hep böyle polarite ilişkileri buluruz; bu ilgileri, doğanın çeşitliliğini *birleştiren,* bütün basamaklarını birbirine bağlayan ortaklaşa bir ilke olarak her yerde görürüz. Bu ilkenin ana örneğini Schelling, birbirlerini karşılıklı olarak çeken iki kutuplu mıknatıs olayında bulur, mıknatısın bu özelliğini bütün bir evrenin yasası yapar. Bu anlayışında o, Fichte'nin etkisi altındadır: Fichte'ye göre, nerede bir *çatışma,* bir çelişme varsa, giderilmesi gerekiyordu; "ben" bu gibi çatışmalar karşısında kalınca, onları bir *synthesis* içinde birleştirip eritiyordu. Schelling, Fichte'nin bu düşüncesini almış, *yalnız* onu "ben"den *doğa alanına* aktararak doğanın gelişmesinin *dialektik* yasası yapmıştır. Dolayısıyla onda dialektik, aklın ideel gelişmesi olmayıp, *doğanın reel gelişmesidir,* doğadaki gelişmenin formudur. Bu gelişmede doğanın baştan aşağı kendileriyle yüklü olduğu polarite'ler, birbirleriyle hiçbir ilişkileri olmadan yan yana bulunuyorlar değildir; tersine, *bütün polarite'ler tek bir dinamik doğa sürecinin basamaklarıdır.* Bu süreç, polar (kutuplu) karşıtlara bölüne bölüne ve karşıtları daha yüksek bir alanda birleştire birleştire ilerler. Onun için, doğa çevresinde bulduğumuz daha yüksek, daha karmaşık bir varlık, hep daha aşağı, daha yalın varlıkların bir synthesis'idir. Ama, "daha yüksek varlık" da vardığı yerde durup kalmaz, onun içinde de yeni polarite'ler ortaya çıkar ve bu böylece uzayıp gider. Demek ki, doğanın gelişmesi, boyuna artan ve ilerleyen bir *ayrımlaşmadır.* Hep "daha yüksek olanı" ortaya koymayı göz önünde bulunduran bu sürecin başlangıcında ise *"hiç ayrımlaşmamış olma"* (absolute Indifferenz) vardı. Doğadaki bütün ayrılıkların, karşıt kuvvetlerin bütün gerginlik ve çatışmalarının arkasında bölünmemiş olan, *birliği* olan bir kuvvet saklıdır. Bu *"ilk kuvvet"* de ancak *canlı* bir kuvvet olabilir; bu yüzden de doğanın *bütünü* canlıdır, büyük bir organizmadır; doğa, içinde her şeyin bir *uyum* ve *dengeye* eriştiği bir organisation'dur. Onun için, doğanın bilmecesi, "içinde *hayatın* nasıl ortaya çıkmış olduğu" değil de, "hayatın görünüşte cansız sayılan birtakım basamaklardan geçerek sonunda bitki ve hayvanda

nasıl görünür bir hale geldiğidir". Bunun gibi, *tinin* (Geist) bilmecesi de, onun "hayvanda nasıl uyandığı" olmayıp, "canlı ve cansız bütün doğayı adeta uyuklama halinde geçerek sonunda *insanda* bilincine ulaşması ve insandan önce yaratmış olduğu varlığa kendisine *yabancı* bir şey diye şaşarak bakmasıdır". Schelling sözü geçen bilmeceyi şöyle çözer: Doğadaki tin (Geist) bilinçten yoksundur; gerçi yaratır, ama düşünmez ve onun bütün yaratmaları, bütün aştığı basamaklar hep *kendi bilincine doğru bir yaklaşmadır,* bu yolda geride bıraktığı uğraklardır. Her şeyi oluşturan bu bilinçsiz zekâ, sonunda *insanda* bilincine vararak kendisini bulur. İnsan, gerçi, evren dediğimiz büyük organizma içinde küçücük bir toz tanesidir, ama bu organizmanın tacıdır, zincirin son halkasıdır; öteki bütün halkalar onun yüzünden vardırlar, ancak onun sayesinde bir anlam kazanırlar. Doğa dünyasını bir boydan öbür boya geçen bu yaratıcı tin (Geist), bu dünyadaki varlıkları birbirine bağlayan bu evrensel *"bağ"* kavranırsa, *"mutlak"* da kavranmış olur. Ama ne bayağı (naif) görüşle, ne de bilimin görüşü ile bu "bağ" kavranamaz, çünkü bunların ikisi de donmuş, artık bağlanmış olan objeye saplanıp kalırlar. "Mutlak"ı, ancak, bir *"intellektüel görü"* (intellektuelle Anschauung) ile, kendimizi o "bağın" yaratıcı üretmesi içine yerleştirerek onu bize *doğrudan doğruya* kavratan bir görüş ile biliriz.

Doğanın gelişmesi içinde ortaya çıkan bilincin ne çeşit bir yapısı var? *Fichte bilinçte* ("ben"de) teorik (bilen) ve pratik (eyleyen) diye iki yön ayırmıştı. Schelling bunlara bir üçüncüsünü ekler: *estetik bilinç.* Doğa felsefesi *objeyi* çıkış-noktası olarak almış ve doğadan bilincin nasıl oluştuğunu göstermişti. Ama, felsefe bir de *süjeden* kalkmalı ve süjenin *doğayı* nasıl tasarımlamaya vardığını göstermelidir. Schelling'e göre, *tasarımlar* ya objelerin yansıları (kopyaları) ya da örnekleridir. *Bilmede* objelerin yansılarını ediniriz, *eylemede* ise *bilinç kendi örneğine* göre objeye müdahale eder; bilmede edilgin kalırız, eylemde ise özgür ve etkinizdir; birincisinde objeye yöneliriz, ikincisinde objeyi kendimize yöneltiriz. Ama birbirinden böyle ayrılan teorik ve pratik davranışlar *aynı* bilinçten çıkmaktadır, dolayısıyla *aynı temele* dayanmaları gerekir. Bunların temelinde de, doğadakine benzeyen bir yaratıcı etkinlik vardır. Yalnız, doğadaki yaratıcı etkinlik ne bilgiye, ne de eyleme karşılıktır, olsa olsa *sanatçının yaratmasına* karşılıktır; çünkü doğa objelerin reel dünyasını oluşturur, sanat da *ideel bir dünya* yaratır. Doğa yalnız bir organizma değil, bir *sanat eseridir* de, yaratıcı tinin bilinçsiz bir şiiridir de. Öbür yandan sanat yapıtı da küçük ölçüde bir *kosmos*'tur; doğayı yaratan aynı tinin kendisini bir açmasıdır, yalnız *bilinçli* bir yaratmasıdır. Onun için, ancak sanat bilincinde varlığın *özüne* varılabilir; sanatçı ve filozof (doğuştan filozof olan doğuştan sanatçıdır da) asıl gerçeği yeniden bilen, *yeniden yaratan* kimselerdir (Buradaki durum, Platon'da *ideaları* anımsamanın – anamnesis – aynı). Fichte'nin felsefesinde pratik felsefe ağırlık merkezi idi, çünkü "ben"in temel-niteliği eylemdi. Oysa Schelling'de "ben"in en yüksek basamağı ethik değil, estetiktir; onun öğretisinde sanatçının yaratması, teorik ve pratik davranışların *üstünde* bunları birleştiren bir *synthesis* olarak yükselir; bu yaratmada doğa ile bilinç arasındaki ayrım ortadan kalkar. İnsanın eylemi ya zorunlulukla ya da özgür-

lükle olur; zorunluluğa bağlı kaldığında insan özgür değildir, özgür olarak eylediğinde eylemi zorunlu ve yasalı değildir. Sanat bu ikisini de birleştirir: Sanatta zorunluluk ile özgürlük, bilinçli çalışma ile bilinçsiz davranış bir arada bulunurlar; sanatta "ben" kendisini bunların ikisinin de özdeşliği (Identitaet) olarak kavrar.

Schelling'in sanatçıda bulduğu bu bilinçsiz davranma, *bilinçsiz yaratma nedir?* Bu, sanatçıya özgü olan bir alınyazısıdır. Sanatçının içinde, kendisinden *daha üstün* olan, kendisini *sürükleyen,* kendi *aracılığı* ile "sonsuz"u yaratan bir kuvvet yaşar. Sanatçının kendi içinde yatan bu güç, onun sıradan insanda bulunmayan kaderidir. Sanatçı kendi içindeki bu "kavranamaz"da bütün yaratmalarının kaynağını bulur; yapıtını, Tanrı'nın bir lütfu diye bu kaynaktan devşirir. Schelling'e göre, sanat eserinde "sonsuz" ışıldar, kendini *somut* bir hale getirilmiş olarak gösterir; güzellik, "sonsuz"un "sonlu bir şey" olarak görünmesidir. Bu anlayışta *Platon* ile Schelling arasında karakteristik bir ayrılık var: Platon sanatın ideaları – gerçeğin ana örneklerini – kavradığını kabul etmez; sanat ancak görünüşleri taklit eder, dolayısıyla ideaların kopyalarının kopyasını çıkarır. Schelling ise bunun tam tersini düşünmektedir: Dâhinin yarattığı sanat eseri, gelip geçici varlıklar olan kopyalarının üstüne yükselerek, ideaların *kendilerini* görüp yansıtmıştır. Sanat doğanın üstüne yükselir, "özleri" salt olarak görür; "özlerin" bu salt görülmesi sanattan başka hiçbir yerde böyle katıksız olamaz. Sanatın doğadan kopması bir eksiklik değil, bir üstünlüktür; sanat, doğanın bir anlık bir durumunu zamanın dışına çıkarmakla, onu zamansız olarak saptamış, doğayı *salt varlığında* kavramış olur. Sanat, doğanın hiçbir zaman olamadığı bir şeydir: *İdeaların gerçek tasviridir.* Böylece Schelling'te *estetik,* sistemin yalnız bir parçası olmaktan çıkıp, *bütün felsefenin* en yüksek ve son basamağı olmaktadır. Çünkü filozofun aradığı, elde etmek istediği de, gerçeğin asılları olan idealardır. Bunlara da sanatta varıldığına göre, sanat, felsefesinin başlıca ereği, tek organonu (aleti) olmuş oluyor.

Schelling "sanatçıda kendisinden üstün olan, onu yaratmalarında yöneten bir gücün bulunduğu" düşüncesini, bu motifi *tarih felsefesinde* de kullanılır. Tarih, doğadan başka türlü olan bir varlık alanıdır; gerçi tarihte de bir yasa bulabiliriz; ama tarih bu yasadan ibaret değil; tarihte bir de insanın *özgür eylemleri* var; bu özgürlük de doğa olaylarının zorunluluğundan başka olan bir şeydir. Nasıl doğa felsefesi, doğanın belli bir amaca doğru geliştiğini göz önünde bulunduruyorsa, bunun gibi tarih felsefesi de "tarih" adını verdiğimiz insanlığın hayatındaki *gelişme* ve *ilerlemeyi* kendisine konu yapar. İmdi bu ilerlemenin *etkeni nedir?* Bu etken yalnız insanın özgürlüğü olamaz, çünkü özgürlük hem "iyi"yi, hem de "kötü"yü seçtirir. Bu, doğal bir yasada da aranamaz, çünkü doğa yasası özgürlüğü ortadan kaldırır; özgürlük ortadan kalkarsa, doğa ile tarih arasındaki özel ayrım da ortadan kalkmış olur. Tarihteki ilerlemeyi insanın özgürlüğünden *daha yüksek* olan bir şeyin sağlaması gerekir. Bu da, özgürlükten başka bir şeydir, bir çeşit zorunluluktur, bilinçli değil de bilinçsiz olan bir yaratmadır, ancak doğadakinden başka türlü olan bir yaratmadır. Tarihteki ilerlemenin amacı, Schelling'e göre, *moral bir dünya*

düzenini gerçekleştirmektir. Ancak, insanlığı bu düzene doğru götüren insanın özgür eylemleri olmayıp bunların içinde etkiyen *yüksek bir bağlantıdır.* Bu "yüksek bağlantı" bir kader, bir "*Tanrısal öngörü*" (Vorsehung, providentia) olarak insanlığın gidişini belirler; insanın özgür kararlarının *üstünde* kalarak "olması gerekeni" zorunlulukla oluşturur. Tarihi yürüten insanın özgür eylemleri değil, insanda bilinçsiz olarak etkiyen "daha büyük bir şey"dir. İnsan onun elinde canlı bir *araç* gibidir; bu "yüksek bağlantı" insan dolayısıyla, insanın *aracılığı* ile etkide bulunur. İmdi insanın *özgürlüğü* ile bu *özgürlükten* bağımsız olan, onun üstünde ve dışında kalan bu "daha yüksek" ile bu bir çeşit *zorunluluk* birbirleriyle *çelişik* değiller mi? Schelling'e göre çelişik değiller, çünkü asıl gerçek olan "*mutlak varlık*" bakımından görürsek, özgürlük ile zorunluluk birbirleri ile yalnız çelişik değiller, üstelik *özdeştirler* (identik) de; ama, sonlu olan bilinç bakımından görürsek o zaman birbirinin karşıtı olurlar. Tin (Geist) ile doğayı süje ile objeyi kapsayan özdeşlik (Identitaet), özgürlük ile zorunluluğu da tarih adını verdiğimiz büyük olay içinde *uzlaştırır.* Kendisi bilinçten yoksun olan bu "özdeşliğe", başka bir deyimle "mutlak"a bilgi ile değil, *inanç* ile ulaşabiliriz. Schelling'in bu "mutlaka"ına Tanrı da diyebiliriz. Nitekim ona göre, "tarihte *Tanrı*'nın olması, ahlak bakımından ilerlemenin bir *garantisidir*". Tarihin amacı olan moral dünya düzenini garanti eden insan değil, Tanrı'dır; görebilen göz için tarih, Tanrı'nın kendi *özünü* gitgide daha çok açmasıdır; işte bundan dolayı tarih, Tanrı'nın varlığı için en canlı bir kanıttır. Schelling'in ünlü bir benzetmesi ile söylersek: "Tarih bir drama benzer; bu dramın yazarı Tanrı, aktörü ise insandır". Bu dram, Tanrı'yı özleme, dolayısıyla ondan "uzak olma" üzerinden, "günah" üzerinden geçerek Tanrı'ya götüren *yolu* anlatır. Tanrı salt akıl değildir, onda *irrationel* bir yön de var. Bu yönü onu kendi özüne "yabancılaştırmaya", "evren olarak" biçimlenmeye götürmüş, insanda da Tanrı'ya karşı *ayaklanma* olarak görünmüştür; böylece ortaya bir ikilik, bir ayrılık çıkmıştır. Tarihin ereği, bu *ikiliği* aşıp yine bir *birliğe* ulaşmaktır. Birliğe giden yol, zorunlukla "ikilik" üzerinden geçer; tine (Geist) ulaştıran yol, önce doğa içinden geçer (Tıpkı *Fichte*'de "ben"in kendisini anlaması için "ben olmayan" üzerinden geçmek zorunda kalması gibi).

Bu son düşünceler, Schelling'in yaşlılık çağındaki görüşlerinden uzak değildir. Öğretisinin bir *mitoloji* ve *din felsefesi* niteliğini kazandığı son döneminde Schelling, çeşitli dinlerdeki *mythosların* insanlığı nasıl yavaş yavaş "son şeylerin" bilgisine ulaştırdıklarını göstermeye çalışır. Ona göre, felsefenin *kavram* şeklinde dile getirdiğini, dinlerin mythosları öteden beri *sezerek mecazlar ve simgeler* ile anlatmışlardır. Burada insanlığın düşünmesi ve inanması, tıpkı doğa ve tarihteki bilinçsiz bir zekânın yaratması gibi olan "bilinçsiz olarak bir felsefe yapmaktır". *Din* ile *felsefe* arasındaki ayrım, dinin "son doğrulara" bilinçsiz bir *sezi* ile, felsefenin ise bilinçli bir *düşünme* ile varmasıdır.

Romantizmin filozofu Schelling'i bitirirken onun *Kant* ile *Fichte*'den ayrıldığı noktaları bir daha belirtelim: 1. Kant ile Fichte'nin *dünya görüşleri ahlaki* bir nitelik taşıyordu: Kant'a göre bu dünyadaki her şey, son moral ereğin bir görünmesi, bir simgesidir; Fichte için de ahlak yasası, en yüksek değer olan

özgürlüğün bir görünmesidir. Oysa Schelling'in dünya görüşü ahlaki değil, *estetiktir*. Ona göre, insan bilinci en yüksek basamağına akıl ile belirlenmiş özgür eylemede değil, sanatın yaratmalarında erişir: Sanatçının yaratmasında doğa ile özgürlük, bilinçsiz yaratma ile bilinçli davranış arasındaki aralık kapanır; estetik bilinç, teorik ve pratik bilinçler üzerinde bunları kapsayan bir synthesis olarak yükselir. 2. Schelling'de *doğa* karşısında büsbütün değişmiş, büsbütün başka bir duruş buluruz. Artık doğa, Kant'ta olduğu gibi anlığın (intellekt) kategori ve ilkeleri ile kurduğumuz ve sıkı bir determinizm ile işleyen mekanik bir yapı değildir; Fichte'de olduğu gibi, sadece "ödevin malzemesi", yani "ben"in kendi özünü tanıması için kendi karşısına kendisinin karşıtı bir şey olarak koyduğu bir "ben olmayan" da değildir. Doğa, Schelling için, "ben"den bağımsız olan bir varlıktır; ama cansız bir madde de değildir; özce "ben" ile bir cinstendir; tıpkı "ben" gibi doğa da bir zekâdır (tin, Geist), yalnız bilinçsiz olarak yaratıp etkiyen bir zekâdır. Böylece Schelling kendisinden öncekilerin *sübjektif idealizmi* yerine bir *objektif idealizm*'i, bir özdeşlik (Identitaet) felsefesini koymuştur: Onda süje ile obje, doğa ile tin (Geist) temelde bir ve aynı şeydirler; doğadaki aynı yaratıcı güç, insanda "kendisine gelip" bilincine erişir.

Hegel

Kant, "teorik akıl" ile "pratik akıl" arasında; doğayı "mekanist" olarak açıklama ile "teleolojik" olarak açıklama arasında; "doğru", "yararlı", "iyi" ve "güzel" değerleri arasında; "doğru" ve "yanlış" bilme arasında kesin *sınırlar* çizmeye çalışmıştı. Onun her alanın sınırlarını belirtmek isteyişi, felsefesinin *kritik* niteliği ile ilgilidir; "kritik" deyimi, bir anlamıyla *"ayırma"* demektir. Oysa Kant'tan sonraki *Alman İdealistlerinin* ana-tutumu, *sisteme* varmaktır. "Sistem" düşüncesi ise, daima ayrılıkları *birleştirmek,* karşıtları uzlaştırmak ister. Sistem'de bütün düşünceler tek bir *ana önermeye* sıkı sıkıya bağlanır, bundan tutarlı olarak türetilir. *Fichte* öğretisine "ben"i çıkış-noktası olarak almış, bütün karşıtları bu temel üzerinde ortadan kaldırmayı denemişti. *Schelling* ayrılıkları, hepsinin içinde erimiş oldukları bir kökte – başlangıçtaki "ayrımlaşmamış"ta (Indiffenenz) – birleştirmek istemişti; onun için öğretisine "özdeşlik felsefesi" (Identitaetsphilosophie) demişti. İmdi, bu sistem düşüncesi, karşıtları uzlaştırmak denemesi *Hegel*'de, Alman İdealizminin bu üçüncü ve *son düşünüründe* en yüksek olgunluğuna erişecektir.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770 yılında Stuttgart'ta doğdu. Babası buranın yüksek bir devlet memuru. Tübingen'de Hölderlin ve Schelling ile birlikte yaptığı öğrenimini bitirdikten sonra bir aralık Bern ve Frankfurt'ta özel öğretmenlik yaptı, 1801 yılında Jena Üniversitesine Reinhold'dan beri idealist felsefenin merkezi olan bu üniversiteye doçent oldu. Ancak, burada fazla kalamadı, zaten dar olan geliri ile Napoléon Savaşlarının yarattığı geçinme güçlükleriyle başa çıkamayınca, Bamberg'deki küçük bir gazetenin yazı işleri müdürlüğünü kabul etmek zorunda kaldı. Az sonra Nürnberg lisesinin müdürü

oldu, kısa bir süre Heidelberg Üniversitesinde profesörlük yaptıktan sonra 1818 yılında Berlin Üniversitesine çağırıldı ve koleradan öldüğü 1831 yılına kadar burada kalarak devri üzerinde çok büyük etkisi olan geniş bir etkinlik geliştirdi.

Başlıca yapıtları: *"Die Phaenomenologie des Geistes"* ("Tinin Fenomenolojisi"); *"Wissenschaft der Logik"* ("Mantık Bilimi"); *"Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften"* ("Felsefi Bilimler Ansiklopedisi"); *"Grundlinien der Philosophie des Rechts"* ("Hukuk Felsefesinin Ana Çizgileri"); *"Philosophie der Weltgeshichte"* ("Dünya Tarihi Felsefesi"); *"Aesthetik"* ("Estetik"); *"Philosophie der Religion"* ("Din Felsefesi").

Schelling'de, çok erkenden olgunlaşmış, yeni konulara coşu ile atılan canlı, dinamik bir sanatçı karakterini bulmuştuk. Yaşça daha büyük olmasına rağmen Schelling karşısında uzun zaman bir mürit olarak kalan Hegel'in ise, ağır ama sağlam işleyen, güçlüklerden yılmayıp düşüncenin en derinliklerine kadar inmede sabır ve direnme gösteren bir zekâsı var. Alman İdealizminin bu son büyük düşünürü, tamamıyla kendi içine kapalı, yöntem bakımından tam birliği olan, içeriği bakımından çok zengin bir sistem yaratmıştır. Hegel'in felsefesi, bir sistem olarak, olgunluk ve büyüklüğü yönünden – Spinoza'nın sistemi yanında – bütün felsefe tarihinde biriciktir denilebilir. Bu felsefe, şimdiye kadarki felsefe tarihinin *en son* büyük sistemidir de; çünkü realist -positivist bir akım karşısında Hegel felsefesi yıkıldıktan sonra, onunki gibi büyük bir sistem kurma denemesine artık girişilmemiştir. Hegel'in felsefesi, Kant'tan sonra *rationalismin* de en yüksek doruğudur. Nasıl Fichte'de "ben" sırf kendisine bakmakla hem kendisini hem de "ben olmayanı" (objeyi) kavrıyorduysa, Hegel'de de "asıl gerçeğe" *spekülatif* olarak, yani deneye hiç başvurmadan, salt düşünmenin sınırları içinde kalınarak varılmaya çalışılır. Çünkü, Hegel'e göre, *felsefe objelerin düşünce ile görülmesidir.* Düşünme bunu başarabilir, çünkü objenin kendisi de süje gibi rationeldir, süje ve obje aynı ilkenin, *aynı aklın* başka başka olan şekillenmeleridir.

Ancak, Hegel "düşünme" derken, *felsefi düşünmeyi* göz önünde bulundurmaktadır. Bundan başka olan *basbayağı düşünmede* (Reflexion) *duyularla* edinilmiş gereçler üzerinde düşünülür. Yalnız bu gereçler kavranılır; bu, "herhangi bir şey" üzerinde bir düşünmedir. Oysa "felsefi düşünme" herhangi bir şey üzerinde durup düşünme olmayıp *kavramlar sistemini* yapıcı ve yaratıcı olarak *geliştirmedir.* Burada düşünme yöntemli olarak ilerleyerek objelerin kavramlarını *birbirinden türete türete* sonunda *"kavramlar zincirini"* ortaya koyar. Bu zincirin son halkası *"evren kavramı"* dır; bütün öteki kavramlar bunun altında toplanırlar, bunun içinde yer alırlar, buna bağlıdırlar; dolayısıyla felsefe, *varlığın kendi kendini düşünmesidir.* Onun içindir ki, felsefi düşünmede *dışarıdan* gelecek gerece gerek yoktur; bu düşünme kendi kendisinden beslenir; kendi kendisini işler; maddeyi de, formu da kendisinde bulur. Felsefenin ödevi, varlığın *özünü* kavramaktır. Felsefede "kavramak", dışarıdan gelen bir şeyi, duyumların getirdiğini kavramak değildir; "kavramak", *kavramın* kendi içindeki etkinliğidir, kendi başına işlemesidir. Bundan dolayı, Hegel'e göre, "kavram" bilginin *upuygun (adaequat)* formudur; bilgimiz an-

cak kavramda objeye en uygun olan bu duruma ulaşır. Kavram da rationel bir öğe olduğundan, Hegel, *akıl* dışındaki herhangi bir yeti ile bilgi edinmeyi reddeder: "Duygu" ya da "duyum" bizi "öz"e götüremez; bize ancak "öz"ün rastlantılı olan görünüşlerini, rastlantılı olan bölünmüşlüğünü ve çokluğunu gösterir.

Salt düşünmenin içinde kalarak, yalnız "kavram"ın kendi kendine işlemesiyle bilgi sistemimizin nasıl *oluştuğunu* Hegel şöyle anlatır: Felsefe olacaksa, bilgimizin bir *sisteminin* de olması gerektir. Tutarlı bir bağlam olan sistem, *kaplamı en geniş* olan kavramdan kalkarak bütün düşünülebilenleri aynı *yöntemle* birbirinin ardından *geliştirecektir.* Burada sözü geçen yöntem, Fichte ile Schelling'in de kullandıkları *dialektik yöntemdir.* Yalnız, Fichte'de dialektik, düşünmenin gelişmesinin formu idi; Schelling onu dışarıya aktarmış doğa sürecinin gelişmesinin formu yapmıştı. Hegel ise dialektik'i *evrensel bir yöntem* yapar; ona göre dialektik, hem düşünmenin, hem de – yalnız doğanın değil – *bütün varlığın* gelişme biçimidir. Düşünme de, varlık da hep *karşıtların* içinden geçerek, karşıtları uzlaştırarak gelişirler. Ancak varılan her uzlaşmada yeniden çözülmesi gereken yeni bir karşıtlık gizli olduğundan, dialektik hareket, düşüncenin varlığı bir *bütün* olarak kavramasına, varlığın da bilincine erişip özgürlüğünü elde etmesine kadar sürüp gider.

Hegel'e göre önce "bilginin yürüyeceği yol, yani bilginin *yöntemi* ne olmalıdır?" sorusu üzerinde durup kalmamalıdır. Kant'ın istediği gibi, ilkin "bilginin yolunu" bulup sonra varlığı tanıyacak değilizdir. Çünkü felsefenin konusu olan varlığın bütününe yönelince, bilmede yürüyeceğimiz yolun hangisi olacağı *kendiliğinden* belli olur: Bu yol da, dialektiğin yoludur. "*En tümel olanı*" elden geldiğince düşünmeye çalışalım, dialektiği hemen karşımızda buluruz. En tümel olan kavram, "*varlık*" kavramıdır; ancak bu kavramın hiçbir içeriği yoktur; bomboştur; yalnız "varolanı" düşündüğümde, bu kavramı her türlü niteliğinden *soymuş* olurum; ama hiçbir içeriği kalmayınca da "varlık" "*yokluk*" olmuş olur. İmdi bu çelişmeyi çözmek, düşünmenin karşısına kendiliğinden çıkan bir ödevdir: "varlığı" "yokluk" olmaktan kurtarmak için ona bir *içerik* kazandırmalıdır; bu içeriği ona kazandırınca da "oluş" kavramı kendiliğinden ortaya çıkar. Demek ki, daha düşünmeye başlar başlamaz, hemen başlangıçta dialektik ile karşılaşmaktayız. Onu bundan böyle de, ta sona kadar hep karşımızda buluruz; düşünmede başından sonuna kadar yürüyeceğimiz yol dialektiktir. Bu yolda *bütün* kavramlarımız dialektik bir hareket ile birbirinden türerler; her kavramın içinde bir başka kavramı keşfederiz: "varlık" kavramında "yokluk" kavramını keşfettiğimiz gibi. Bu, böyle ta *bütün varlığı bir kavramlar sistemi içinde derleyip toplayıncaya kadar sürüp gider.* Yalnız, kavramların birbirinden türemeleri zaman bakımından değil, *mantıki* bakımdandır.

Düşünce gibi *varlık* da dialektik olarak gelişen bir süreçtir. Varlık (evren), bir ilkenin, bir *ilk-temelin* kendisini açması, belli bir *ereğe* doğru *gelişmesidir.* Bütün varolanların, bütün varlık çeşitlerinin arkasında ve temelinde bulunan bu ilkeye Hegel, yerine göre, "*ide*", "*akıl*", "*söz*" ya da "*tin*" *(Geist)* der. Adlarından da anlaşılacağı gibi, bu ilke *manevi* niteliktedir. Evren içinde, daha

doğrusu evren olarak gelişen "ide"nin ereği, sonunda kendi kendisini bulması, kendisinin *bilinç* ve *özgürlüğüne* erişmesidir. Bu amaca doğru gelişmesinde "ide" – dialektiğin üçlü adımına uygun olarak – *üç basamaktan* geçer. Ama, her basamağın içinde birçok üçüzlü hareketler de vardır; bunlar bir basamağı boydan boya geçip onu bir yukarı basamaya yükseltirler. "İde" (ya da "tin") ilkin "kendi içinde"dir, *"kendi kendine"*dir. Bu evresinde "ide" henüz bir *olanaklar ülkesidir;* gizli olan gücünü henüz gerçekleştirmemiştir; ama kendisini bilmesi, tanıması için kendisine bir "gerçeklik" kazandırması gerektir. Bu amaçla "ide" (tin) kendini ilk olarak *doğada* gerçekleştirir. Ancak doğada "ide" artık kendi kendisinde değildir, kendisinden *başka* bir şey olmuştur, *özüne aykırı* düşmüş, kendisine *yabancılaşmıştır,* kendi özü ile *çelişik* olan bir duruma girmiştir. Bu çelişme, "ide"nin gelişmesindeki *üçüncü* basamak olan dar anlamıyla *"tin"in dünyasında (kültür dünyasında) ortadan* kalkar. Bununla da "ide" yeniden kendini bulur, ama bu sefer bilincine, dolayısıyla da *özgürlüğüne* kavuşmuş olarak. Çünkü doğada "ide"nin yasası *zorunluluk* idi; kültür dünyasının yasası ise *özgürlüktür.* Ancak, bu, sübjektif değil, *objektif* olan, "genel"e, "yasa"ya bağlanma ile olabilen bir özgürlüktür.

"Tin"in (Geist) gelişmesindeki üç evrede *yapı ve yasaca* birbirinden başka olan üç varlık alanı meydana gelmiştir. Bunlardan ilki matematik ile mantığın *ideel objelerinin* dünyasıdır. Hegel burada tıpkı *Platon* gibi düşünüp kavramlar ile sayıları, yani mantık ile matematiğin objelerini insan düşüncesinden *bağımsız* olan bir varlık alanına yerleştirir. Bunlar ne maddi şeylerdir, ne de insan bilincinin yaratılarıdır; dolayısıyla mantıkçı ile matematikçi bu ideel alanı yaratmazlar, sadece *keşfederler;* düşünme ve araştırmalarında onu kendilerine açarlar, tıpkı bir coğrafyacının bilinmeyen bir yeryüzü parçasını keşfetmesi gibi. Kavramları bir *sistem* haline getiren, kavramların ağını ören de mantıkçı değildir. Bu sistem, mantıkçının düşünmesinde *kendiliğinden* gelişir; kavramlar mantıkçının gözü önünde kendiliklerinden zincirlenirler; bu hareketi mantıkçı düşünmesinde yalnız seyredip izler. Sayılar ile kavramlar uzay ve zamanda değildirler; bu yüzden de *öncesiz-sonrasızdırlar,* ne meydana gelmişlerdir, ne de yok olurlar, hep kendi kendileriyle özdeş (identik) kalırlar. 8 sayısı hiçbir zaman 9 olamaz, bu iki sayı arasında hiç değişmeyen aynı bir oran vardır. İdeel objeler arasındaki ilgi bir mantık ilgisidir, yani bir sebep ve sonuç ilgisidir.

"İde"nin ikinci basamağı olan *doğaya* geçince, burada büsbütün başka olan bir varlık yapısını karşımızda buluruz. İdeel objelerin dünyası "kendisinde" ve "kendisi için" idi. Her kavram, bir kavram olarak, kendi kendindedir. Kendisiyle özdeştir: "varlık" "varlık"tır, "sayı" "sayı"dır, başka bir şey değildir; bunların varoluşu kendileri yüzündendir, başka bir şey yüzünden değildir. Doğa alanında ise bir şeyin varlığı *başka bir şey* yüzündendir; onun için doğa, "ide"nin özdeşliğini yitirdiği, nesnelerin çokluğu içinde bölündüğü, dolayısıyla da başkalaşıp *kendisine yabancılaştığı* alandır. Kavramlar ile sayıların hep kendi kendileriyle aynı kalmalarına karşılık, doğa *"oluş"*un dünyasıdır. Şimdi benim vücudum artık dünkü vücudum değildir, dünden bugüne vücudumda birçok değişiklikler olmuş, bunlar da onu dünkü vücudum ol-

maktan çıkarmışlardır. Doğa alanında bulduğumuz *süreklilik,* ancak bir dıştan görünüştür. Doğanın objeleri hep *uzay* ve *zaman* içindedirler; zaten bu objelerin "varolması" demek, uzayda bir yer kaplamaları ve zamanın bir anında bulunmaları demektir. Doğa çerçevesindeki objelerin kavramlar ve sayılar gibi başlıbaşına bir varlıkları yoktur; bunlar ancak *bir başka şey* dolayısıyla bir varlık kazanırlar: Bir uzay noktası öteki uzay noktalarına eşittir; onu öteki uzay noktalarından ayıran, yalnız uzay içinde bulunduğu yerdir. İşte bu uzay noktası ancak başka uzay noktalarına olan ilişkisi yüzünden bir varlık, objektif bir belirlenim kazanır, *belli* bir uzay noktası olur. "Kendinden" değil de, "bir başkası" yüzünden varolmak bütün doğa objelerinin özelliğidir. Mıknatısın kuzey kutbu güney kutbu olmadan düşünülemez. İdeel objeler birbirlerine içten bir bağ, bir mantık bağı ile bağlı idiler. Doğadaki nesneler ise, dıştan olan bir bağ ile, bir zaman bakımından "önce" ve "sonra" oluş ile, yani bir *"neden-etki"* bağı ile birbirine bağlıdırlar. Ancak, doğa dünyası ideel objelerin dünyasından yapıca büsbütün ayrıdır diye onu *"akıl"*dan yoksun saymamalıdır. Doğa da "akıl"ın ("ide"nin, "tin"in) bir *gerçekleşmesidir;* onun için doğanın en ilkel basamaklarında bile "akıl" saklıdır; varlığın her yanında olduğu gibi doğada da "ide" ("akıl") vardır. Yalnız burada "ide" *bilinçsizdir, özgürlükten* yoksundur, nesnelerin çokluğu içinde dağılıp bağlanmıştır; bununla da kendi özüne uzak düşmüş, kendisine *yabancı* olan *dış* bir varlık olmuştur.

Ama "ide"nin gelişmesinin biricik amacı, "dışlığı" *"içliğe"* çevirmektir, kendini özüne aykırı durumlardan kurtarmaktır. "İde"nin ("tin"in), özü ile çelişik olan doğa durumundan kurtulması da, gelişmesinin *üçüncü evresinde* olur. Burada "tin" insanın dünyasına, *kültürün* dünyasına ulaşmıştır. Önce *tek insanda* uyanan "tin" (Geist), *insan topluluklarında* bilincini derinleştirerek kendini bulur. Doğa basamağındaki çelişmeyi gideren bir *synthesis* olarak doğanın üstünde yükselen *tinsel varlık* da uzay ve zaman içindedir; ancak, bu varlık alanının uzay ve zamana bağlılığı, doğanınkinden başka türlüdür. İnsanın bilinci, bedeni gibi, uzay ve zamanda değil, uzay ve zaman insanın bilincindedirler. İnsan, *hatırlama* ve *bekleme* ile belli bir zaman anına bağlı olmaktan kurtularak geriye ve ileriye doğru uzanabilir. İnsan birçok şeyler yaşar, yaşantıları boyuna değişen bir çokluk gösterirler; ama bütün bu değişme ve çokluk içinde insan kendini yine hep *"aynı ben"* olarak bilir. Demek ki, ideel objelerin dünyasına özgü olan, ama sonra doğa alanında yitirilen bir *şey, özdeşlik* (Identitaet) "tinsel dünya"da yeniden ortaya çıkmaktadır. Tinsel dünya da artık *"kendinde ve kendisi için olan"* bir dünyadır. Burada, "ben" öteki "ben"ler yüzünden varlığını kazanmaz; her "ben" bir *kişidir,* bir bilinç taşır; onun bu kişiliği, bu özelliği başka "ben"lerden *bağımsız* olarak vardır. Bununla birlikte, tek insan pek çok da öteki insanlara olan bağıntısı yüzünden ne ise odur. Onun için, tinsel dünya, ancak *kültür tarihinde (devlette, bilim, sanat, din ve felsefenin tarihinde)* gelişip ilerleyen "tin"e (Geist) yükseldiğinde tam anlamıyla "kendisi için", "kendinde" olan bir dünya olur. Başka bir deyişle: "İde" tinsel alandaki gelişmesinde tek insanda değil de, *birey-üstü* oluşumlarda (devlet, sanat, din ve felsefede) asıl kendini bulur, asıl burada bilinç

ve özgürlüğüne erişir. Ancak o zaman tam anlamıyla "kendinde ve kendisi için" olur. Tinsel dünyanın gelişmesinde *ilk* basamak olan *"sübjektif tin"* de *(subjektiver Geist)*, yani tek insanın hayatında "ide" henüz *eksik* bir kavramdır. "İde" tinsel alanda (kültür dünyasında) *ikinci* olarak *"objektif tin" (objektiver Geist)* şeklinde görünür. Burada "ide" artık *özüne uygun* bir dünyayı gerçekleştirmiştir. *Toplum, devlet* ve *tarih*, "objektif tin"in öğeleridir; bu dünyada *özgürlük* artık bir gerçek olmuştur. Ama "ide", kültür dünyasındaki gelişmesinin *üçüncü* ve *son* basamağı olan *"mutlak tin"* de *(absoluter Geist)* tam birliğine, tam bilincine ulaşır. Çünkü bu son basamağın öğeleri olan *sanat, din* ve *felsefe* sonsuz bir gelişme gösterirler; toplumlar ve devletler gibi gelip geçici, *ölümlü değildirler.*

Burada Hegel'in *kültür anlayışını*, yalnız *devlet öğretisi* örneğinde göstermekle yetineceğiz. Hegel'in devlet görüşünü "objektif tin" (objektiver Geist) öğretisi çerçevesinde buluruz. Bu öğretinin çıkış-noktası, *bireyin istenci* ile *genel istenç* arasındaki ilgidir. "Objektif tin" ileriye doğru geliştikçe bireyin istenci genel *istenç* ile *uzlaşır;* tek kişi kendini *kendi üstündeki* bir yasaya bağlar; bu yasayı *kendi yasası olarak* duyar. Hegel'e göre, *"ahlaklılığın"* ölçüsü de, ereği de budur: Tek kişi ne kadar kendini aşar, kendini ne kadar kendi üstündeki *objektif bir düzene* bağlarsa, o kadar ahlaklı olur. Tek kişinin hayatı, ancak objektif, *birey-üstü* (überindividuell) düzenler içine yerleştirilir, bunlara bağlanırsa bir anlam kazanır. Böyle bir tutuma da, tek istencin genel istenç ile uzlaşıp kaynaşması olan *"objektif ahlak"*ta (objektive Sittlichkeit) varılır. "Objektif ahlak" da üç adımda, *dialektik* olarak gerçekleşir: 1. *Ailede* tek istenç ile genel istencin birleşmesi olan objektif ahlak henüz tam değildir; burada birey henüz "doğal" ve "doğrudan doğruya" bir durumdadır. Bununla birlikte aile bir sevgi bağlılığından çok ahlaki bir kurumdur. Birey "genel"i ilk olarak aile içinde yaşar. 2. Objektif ahlak, ikinci basamağı olan *"yurttaşlık toplumunda"* da (bürgerliche Gesellschaft) ileriye doğru bir adım atar. Gerçi toplum bireylerin bir *çıkar beraberliğidir;* bu çerçevede tek kişi yalnız kendi gereksinme ve çıkarlarını göz önünde bulundurur. Bu yüzden toplumda ideel bir motif yoktur; burası bir *atomlaşma sistemidir* (Hegel burada "yurttaşlık toplumu" derken, "genel olarak toplum"u değil de, belli bir toplumu, *ekonomik* ilgiler üzerine kurulmuş olan çağdaş *bourgeois* toplumunu göz önünde bulundurmaktadır). Bununla birlikte, "yurttaşlar toplumu"nda "özel"in "genel"i büsbütün gölgede bıraktığı sanılmamalıdır. Burada da objektif ahlak kendini gösterir, burada da özel istenç genel istence bağlanmayı öğrenir – hem de ailedekinden daha ileri, daha derin olarak. Çünkü birey kendi gereksinme ve çıkarları ardından koşarken, bunları ancak öteki bireylerin yardımıyla, onlarla dayanışarak sağlayabileceğini öğrenir. İşte toplumda birey bu yolla "genel"e bağlanır, bu yolla objektif ahlak kendini toplumda gerçekleştirmiş olur. Ama, ne de olsa, objektif ahlakın toplum çerçevesinde gerçekleşmesi (bireyin bütün davranışlarına "genel"i temel yapması) tam değildir, eksiktir. 3. Objektif ahlak ancak *devlette*, gelişmesinin bu son ve *en yüksek* durağında, tam bir gerçekliğe varır. Devlette artık bireyin istenci ile genel istenç tam bir *uyum* halindedirler. Devlet doğrudan doğruya genel istencin gerçekliğidir; bu istencin *somut*

bir varlık kazanmasıdır; devlet, tek tek istençlerin bir toplamı değil, akıllı, canlı bir "tüm"dür (Totalitaet). "Objektif tin" basamağında devlet, "akıl"ın kendi özüne *en uygun*, en yakın olarak kendini gerçekleştirdiği bir formdur, bir kalıptır. Bundan dolayı devlet, kendiliğinden *akla uygun* olan bir varlıktır. Ancak, Hegel'e göre, özel ve genel istençlerin kaynaşması herkeste aynı derecede olmaz; devlet içinde bulunulan yere göre genel istenci duymak bilinci ve temsil etmek derecesi değişir. Bu bilinç, "genel"in işlerini görmeye kendilerini vermiş olan *devlet görevlilerinde* en yüksek derecesine erişir. Onun için, Hegel devlet memurluğunu hep yüksek bir hayat formu diye anlamıştır; onun gözünde devlet memuru, Tanrısal töze en yakın olanlar arasında yer alır.

Tek tek devletler birbirlerinin karşısına egemen varlıklar olarak çıkarlar; bundan dolayı, aralarındaki ilgiler ancak *gerekliliğe* dayanabilir. Karşılıklı haklarını garanti altına alan devletler, kendi üstlerinde bir güç olmadığından, aralarındaki anlaşmazlıkları *savaş* ile yoluna koyarlar. Her biri bir bireylik (Individualitaet) olan, her biri kendi özel yararına göre davranan devletler için son yargıyı *tarih* verir; tarih, bir *yüksek dünya mahkemesidir*. Devletlerin, ulusların hak ve alınyazılarını belirleyen *dünya tarihidir*. Tarih, *özgürlük* bilincine doğru sürekli bir *ilerlemedir*. Dialektik bir niteliği olan ve birtakım uğraklardan geçen bu gelişmede her dönemin temsilcisi bir "*tarihi ulus*"tur. Her tarihi ulusa "ide"nin planında bir *mission*, bir ödev ayrılmıştır. Ödevini yerine getiren ulus tarih sahnesinden çekilir, yerini "ide"nin bundan sonraki bir amacını gerçekleştirecek olan başka bir tarihi ulusa bırakır. Böylece, Doğu'nun eski ulusları, Yunan, Roma, Hıristiyan-Cermen İmparatorluğu birbirinin ardından tarih sahnesinden çekilmişler, tarihin meşalesini hep birbirine aktarmışlardır.

Nasıl uluslar ile devletler anlamlarını tarih denilen bağlam içinde kazanıyorlarsa, *tek kişiler* de anlam ve belirlenimlerini *devlet* içinde kazanırlar. Devlet tek kişinin aracılığıyla konuşup iş görür. Tek kişi devletin kendisine vermiş olduğu ödevi yerine getirdi mi, ölümü artık bir kayıp sayılmaz: Bu kişi isterse bir İskender, bir Caesar ya da bir Napoléon olsun. Gerçi *büyük kişiler* tarihin gidişini *sezmiş olan*, tarihin istediğini kavramış olan kimselerdir. Ama tarih onları kendi amaçları emrinde bir *araç* olarak kullanır; onları kendi tutkuları ardından koştururken bu arada kendi istediğini gerçekleştirir; buna erişince de onları birer boş kabuk gibi bir kenara atar. Bu da, "*Akıl'ın hilesi*"dir (List der Vernunft).

"İde"nin gelişmesinde *en son, en yüksek basamak*, kendini sırayla *sanat, din ve felsefede* gerçekleştiren "*mutlak tin*"dir *(absoluter Geist)*. Tarih boyunca bir sürü devletler birbiri ardından ortaya çıkmış, mission'larını yerine getirdikten sonra göçüp gitmişlerdir. Devletlerin ölümlü oluşuna karşılık sanat, din ve felsefe *ölümsüzdürler*. Çünkü bugün biz, aradan 2000 şu kadar yıl geçtiği halde bir Platon'un, bir Aristoteles'in düşünmüş olduğu aynı problemleri düşünüyor, bir Homeros'un yaratmış olduğu aynı güzellikten tat alıyoruz. Sanat, din ve felsefede, "ide"nin bütün insanlık tarihi boyunca uzanan *sürekli* bir gelişmesini bulmaktayız. Bu "ölümsüzlük" "ide"nin özüne *en uygun* olan

bir formdur. Bundan dolayı "ide", *ereği* olan kendi *bilinç ve özgürlüğüne* en tam, en yetkin olarak ancak "mutlak tin"de, bunun da en son basamağı olan *felsefede*, evren yapısının bu tacında erişir.

Alman İdealizminin çizmeyi denediğimiz düşünce tablosunun az çok tamam olması için bir düşünürü daha gözden geçirmemiz gerekecek: *Schleiermacher*'i. Bu çığrı oluşturanlar arasında – Fichte, Schelling, Hegel'in yanında – onun da yukarıda adı geçmişti.

Schleiermacher ilk planda bir filozof değildir; daha çok bir *teologdur;* düşüncesinin ağırlık merkezi din sorunu olan bir Tanrıbilimcidir. Bütün düşüncesini o *dini* renkli bir temel duygudan oluşturmuştur. Schleiermacher düşünce tarihinin görüp bildiği en büyük teologlar arasında yer alır; Protestanlığın Melanchton'dan sonra en büyük filozofu sayılır.

Schleiermacher'in özgün başarısı din konusunda olduğu için, bütün felsefesini değil de, *idealist-romantik* bir açıdan geliştirdiği *din felsefesini* ön planda ve başlıca görüşleriyle gözden geçireceğiz. İdealist-romantik açı, Alman İdealizmi filozoflarının bir özelliğidir. Bunların hepsinin *romantizm* ile az ya da çok yakın ilgileri var: Berlin'deki Romantikler Çevresi ile sıkı ilişkileri olan Fichte'nin son dönemi romantik dünya görüşünün etkisi altındadır. Schelling ise doğrudan doğruya romantizmin filozofudur. Hegel'in de tarih ve kültür öğretisi pek çok romantik renkler taşır. Örneğin "ulus" kavramı Hegel'in tarih felsefesinde önemli bir yer alır. Kendine göre bir bireyliği (İndividualitaet), bir kişiliği olan bir insan topluluğu anlamındaki "ulus" kavramı romantik dünya görüşünün bir ürünüdür. Scheleiermacher'in din anlayışı da yine bu romantik dünya görüşünden beslenmiştir. Schleiermacher için din bilinci, *estetik bilince* en yakın olanıdır; çünkü her ikisinde de esas *olan duygudur*. Duygu da romantiklerin en çok güvendikleri, bağlandıkları bilgi yetisidir. Aydınlanma'nın tek yanlı rationalismine bir tepki olarak ortaya çıkan, insan ruhunun duygu, içgüdü, hayalgücü, esin vb. akıldan başka yönlerini de değerlendirip insanın bütünlüğünü arayan romantizm bir *irrationalismdir.* Nitekim romantizmin filozofu sayılan Schelling'de doğa, bilinçsiz (irrationel) bir ilkenin bir yaratmasıdır. Çeşitli basamaklardan geçe geçe doğanın türlü formlarını oluşturan bu irrationel ilke sonunda insanda bilincine varır; insan bilinci de en yüksek basamağına – Fichte ile Hegel'de olduğu gibi – akılla belirlenmiş olan özgür eylemede değil, sanatın yaratımlarında erişir. Yine Schelling, sanatçının içinde kendisinden daha üstün olan bir şey, onu sürükleyen bir güç barınır; bu güç sanatçının aracılığıyla yaratır diye düşünür ve aynı motifi tarihe de uygular: Tarihteki oluşu sağlayan insanın özgürlüğünden daha üstün olan bir şey, bir zorunluluktur; bu da, doğadakinden başka da olsa, yine de bilinçsiz olan bir yaratmadır. İşte Schleiermacher de din konusunu, Romantik Felsefenin Schelling örneği üzerinde hatırlatmak istediğimiz düşüncelerine benzeyen kategorilerle işleyecektir.

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834) Breslau'da doğdu. Herrenhuten adındaki Protestan tarikatı çerçevesinde yetişti, ancak, buradaki biçimsel dindarlıkla uzlaşamadı. Halle Üniversitesinde öğrenimini bitirdikten sonra Berlin'de Charite kilisesine vaiz oldu. Ünlü gençlik eseri olan "*Reden*

über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verachtern'i ("Dini Hor Görenler Arasında Bulunan Aydınlara Din Üzerine Söylevler") – 1729 – burada yazdı. Adından da anlaşılacağı gibi aydınlara yönelen bir eser bu. Zaten Schleiermacher'in din anlayışı genellikle *aydınların* gereksinmelerine göre ayarlanmıştır. 1800'de *"Monologen"* ("Monologlar"), 1830'da *"Kritik der bisherigen Sittenlehre"* ("Şimdiye Kadarki Ahlak Öğretisini Eleştirme") adlı yapıtları yayımlandı. Liberal düşüncelerinden dolayı küçük bir yere atanarak Berlin'den uzaklaştırıldı. Ancak yedi yıl sonra şehrin ünlü bir kilisesine vaiz olarak Berlin'e dönebildi. Bir yıl sonra da o sıralarda yeni kurulmuş olan Berlin Üniversitesine teoloji profesörü oldu (1810). Ölene kadar kaldığı bu üniversitede bilimsel bakımdan geniş bir etkinlik gösterdi. Ölümünden sonra yayımlanan dersleri arasında bilgi öğretisi, psikoloji, etik, estetik, devlet felsefesi, pedagoji ve felsefe tarihi üzerinde verdiği dersler de var. *Platon*'u Almancaya büyük bir başarı ile çevirdi. Bu ünlü çeviri bir bakımdan bugüne kadar aşılamamış olan başarı sayılır.

Din felsefesi. Schleiermacher'in başlıca kaygısı, dini *kendine öz* yapısı ve değerleri ile *başlı başına* bir alan olarak sınırlayıp belirlemektir. Ona göre dini hayat hayatın öteki yönlerini taşıyan *ana kattır.* Ama böyledir diye her şey de dine bağlanamaz; rationel teolojinin geleneksel tutumunda bulduğumuz gibi din metafizik ile de birleştirilemez; Kant'ın yaptığı gibi ahlak bilincine de dayatılamaz; teoloji, iyi'nin ergeç zafere ulaşacağını, ya da ahlaki bir dünya düzeninin günün birinde gerçekleşeceğini bekleyen kökü ahlak bilincinde olan bir umudun dile gelmesi olamayacağı gibi, Tanrı üzerine positif bir bilim de olamaz. Çünkü *dinin* önermeleri ile *bilimin* önermeleri birbirinden *ilkece başkadır.*

Görülüyor ki, Schleiermacher'in çıkış noktasında sert bir *antirationalism* var. Bu, onun romantik dünya görüşüyle birleştiği bir yön. Nitekim Schleiermacher din bilincini estetik bilince pek yakın bulur; çünkü her ikisinde de esas *duygudur.* Ancak, dini inancı taşıyan duygu ile estetik yaratmayı taşıyan duygu yine de başkadırlar. Bu başkalık nedir? İlkin dini inancın, konusu karşısındaki *tutumu* başkadır. Din duygusu, estetik duyguda olduğu gibi, dışarıya bakmaz, formlar yaratmaz; onun gibi üretken (produktif) değildir. Tam tersine: *edilgindir, alıcıdır, kendini vericidir.* Sonra, din Tanrının düşünce ve isteklerini açması demek olan vahiy de (Offenbarung) değildir. Gerçekte biz Tanrının ne vahyini, ne de başka bir yönünü bilebiliriz. Ne kutsal gelenekten, ne Tanrının bir yaratması olan budünyanın varlığından, ne de ahlaki ödevimizden Tanrının ne olduğunu öğrenebiliriz. Tanrı "bilinmez"dir; O'nunla ilgili her bilgi gerçek değil, ancak görünürde bir bilgidir. Onun için, din felsefesine düşen iş, bilinmeyenin ardına düşmek değil, yalnız din duygusunda kapsanmış olanı, bu duygunun içinde bulunanı çözümleyip gün ışığına çıkarmaktır. Buna göre, din felsefesi Tanrı üzerinde bir öğreti olmayıp *din duygusu üzerine bir öğretidir.*

İmdi dinin ne bilgi ile ne de istenç ile bir ilişiği vardır; ne teorik ne de pratik bir şeydir din. Din *gönül işidir* ve gönül için din bir konu olmayıp bir *duygulanım durumudur.* Bu belli duygulanımı da dindar kişi "din duygusu" ola-

rak yaşar. Başka bir deyişle: Dindar kişinin dindarca (fromm) duygu diye bildiği, gönlün bu belli duygulanım durumudur. Dindarlık, Tanrı üzerine objektif bir bilinç olmayıp, Tanrının varoluşu üzerine bir *kesinliktir* (Gewissheit, certitude). "Sonsuz" ve "mutlak olan"ın varoluşu da ancak dindarca duyguda verilir, "mutlak olan" ancak burada kavranır. Burada süje-obje ayrılığı ortadan kalkmıştır. Din bilincinin özelliği budur. Bundan dolayı dinin özünü ne dogmada ne de ibadette (kultus) arayabiliriz; dinin ne olduğunu ancak ve ancak *dindarca duygu ediminde* bulabiliriz; bu edim için de örneğin Tanrıyı şöyle ya da böyle tasarımlamamızın hiçbir önemi yoktur. Bu anlayışla Schleiermacher bütün tarihi dinlerin – bu arada Hıristiyanlığın da tabii – darlığı üstüne yükselmiş oluyor. Tasarımlarının kadrosu ister ilkel ister gelişmiş olsun, dindarca duygu ediminde bütün dinler birbirine *eşittir* ona göre.

İmdi, bütün dinlerin belkemiği olan bu duygunun *içeriği* ne? İçindeki nedir bu duygunun? Bu içerik, bu duygunun karşısında değil içindedir ve *"sonsuz"a olan bağıntının doğrudan doğruya yaşanmasından,* "mutlak"ın doğrudan doğruya olan bilincinden başka bir şey değildir. "Sonlu"nun "sonsuz" tarafından taşındığı, onunla çevrelendiği, onda eridiği üzerine, böyle bir ilişki üzerine bir duygudur bu. Schleiermacher buna *"mutlak bağımsızlık duygusu"* diyor. İşte din duygusu da bu duygudur; dinin özü de buradadır, başka yerde değildir, ne dogmadadır, ne de ibadette.

Din duygusunda insan kendisini *neye bağlı* duyar? Bu sorunun yanıtında Schleiermacher günündeki felsefe sistemlerinde bulabileceğimiz pantheist bir metafiziğe geçmektedir. Ona göre, din duygusundaki o bağımlılık "tüm varlık" – universum – olan Tanrıya bağımlı olmasıdır insanın. Dolayısıyla Romantiklerin sanat ve felsefede görür gibi oldukları "hayat duygusunun birliği" Schleiermacher için dinde toplanıyor. Çünkü dindar kişi her şeyde "aynı varlığı" bulur. Din duygusu estetik duygu gibi tek tek nesnelerin çeşitliliği ve özellikleri içinde kendini bölmez. Bu duygu Bir ile kendini birduyan mutlak bir duygudur. Her şeyi Tanrıda görmek, Tanrıyı her şeyde görmekle birdir. Dini duyguda biz kendi etkinliğimiz saydığımız şeyleri tamamıyla Tanrının etkinliği diye yaşarız.

Bu son anlayışı ile Schleiermacher insanın *ahlaki özgürlüğünü* ortadan kaldırmaya çok yaklaşmıştır. Ahlaki hayatta sorumluluğu yok edecek olan bu tehlikeyi gördüğünden, Schleiermacher özgürlük için bir çıkış yolu bırakmaya çalışır: Sonlu varlıklar ancak "sonsuz varlık" karşısında bağımlıdırlar, birbirleri karşısında ise bağımsızdırlar. Ayrıca, "mutlak bağımlılık duygusu" ezici, yok edici değildir. İnsan kendini Tanrıya verirse yükselir, olgunlaşır. Din, hayatın genişlediğini, yüceldiğini hazla duyup yaşamadır, bunu bilmedir. Gerçi din duygusu insanı evrene bağlar ve kendisine bağlanınca, katılınca da evren insanı kendinde eritir. Ancak bu, kaybolmak, yok olmak demek değildir; bu, bir duygulanımdır. Bu duygulanış da bireyin yalnız *kendisi içindir.* Bu duygusunda birey kendi varlığını evrenin hayatıyla uyum halinde yaşayıp haz duyar. Bu yaşantı ve haz da bir başkası ile paylaşılamaz. Bundan dolayı din bir toplum işi olmayıp *tek kişinin* işidir; çünkü din bir gönül işidir. İnsan ben'inin kendi kendisiyle hep yalnız olduğu, o hiç kimsenin oralara kadar so-

kulamayacağı derinliklerinde dindardır. Onun için din herkeste biraz başka bir şeydir; her bir kimse Tanrı ile bir başka türlü ilişki kurar. Kısaca: din Tanrı ile *salt kişisel* olan bir ilişkidir.

Bu anlayışı ile Schleiermacher din alanındaki bütün objektifleştirici genellemelerle savaşır. Tek kişinin kendine göre olan din yaşantısını genel-geçer, herkesi bağlayıcı önermeler halinde toplamak olanaksızdır diye düşünür. Tarih içinde oluşan bütün dinlerin dogmaları, kuralları, ister istemez, bu olanaksızlıkla yüklüdürler. Dogmalar din duygusunun tortularıdır, bu duyguyu düşünce ile dile getirme denemeleridir. Ama bunlarla dinin özü dile getirilmiş, kavranmış değildir. Bunlar birer *dış kılıftırlar* ve tarih boyunca nerede bu kılıflar din hayatının özünü unutturmuşlarsa, orada dinin silkinip ayaklandığı görülmüştür.

Dinin özünü ancak din duygusunda bulan, Tanrının ancak dini yaşantıda kavranacağına inanan Schleiermacher, tutarlı bir romantik olarak, *aklın* Tanrı ile ilgili bütün iddialarından şüphe eder. Çünkü, ona göre, düşünen anlık (Intellekt), dini duyguya derinliklerinde doğrudan doğruya verilmiş olanı ister istemez parçalar; çünkü onun yolu parçalaya parçalaya, çözümleye çözümleye ilerleyen bir anlama yoludur. Onun için, Tanrı böyle çözümleyici bir akılla iş gören metafiziğin kendisine –"en gerçek", "en yetkin", "kişiliği olan varlık" gibi – bir sürü olumlu nitelik yüklediği varlık değildir. Bütün bunlar, Schleiermacher'e göre, *anthropomorphismlerdir,* Tanrının insan açısından görülmesidirler, mitoloji alanına giren şeylerdir. Tanrıyı küçülttüğüne, aşağıladığına inandığı bu gibi anthropomorphismlerle Schleiermacher şiddetle savaşır. Bu arada Tanrısal etkinliğin bir görünümü olan bu dünyayı eksik saymayı da, insanın sonlulaştıran görüş açısı ile ilgili bulur. "Doğal fenalık" ile "ahlaki kötü" gerçek şeyler değildirler; ancak "daha az yetkin olma"dır, ancak yetkinlik bakımından bir eksikliktir bunlar. Yoksa evren bütünü ile yetkindir; aslında her şey iyidir, her şey Tanrısaldır. Dünyada en önemsiz olan bile gereklidir; çünkü her şeyin bir yeri vardır.

Schleiermacher için esas olan dini duygudur. Buna karşılık *dogma* şüpheli bir eklentidir. Çünkü dogma din duygusunun objektifleştirilmesidir, bir genellemesidir, *kavramsal* bir biçim almasıdır. Bunlarsa aslında tek kişinin doğrudan doğruya kendi derinliklerinde yaşamış olduğu o duygunun bozulması, *çarpıtılmasıdır.* Dogmalar genel-geçer simgeler ve kurallar yapılmakla, gerçek din hayatı zedelenmiştir. Bu, her dinde böyledir. Bir cemaat olarak örgütlenmek belki bugünkü durumda gereklidir. Ama böyle bir şey gerekli olmamalıydı; bunun günün birinde gerekli olmayacağını umabilmeliyiz. Ancak, dogmasız ve kültsüz olamayan tarihi dinler tekyanlı olmak zorundadırlar – hangisi olursa olsun. Çünkü "gerçek din" sonlu olan insana tarih içinde verilmiş olamaz. Tanrının sonsuzluğu tarih içinde ancak parça parça (fragmenter) ortaya çıkar. Bundan dolayı o "gerçek tek din"in tarihte yan yana yaşayan ya da art arda gelen dinlerin bir çokluğuna bölünmüş olması zorunludur, doğaldır, yakınılacak bir şey değildir.

Ama tarihi vahiy dinleri dogmaları, ritus'ları vb. ile ne kadar bir örgüt olurlarsa olsunlar, *aslında bir tek kişinin dini yaşantısından,* o dini kurmuş

olanın, onu ilk bildirmiş olanın dini tutumundan doğmuşlardır. Bu düşüncesi de Schleiermacher'in çıkış noktası ile tutarlı: Dinin kaynağı, tek kişinin *kendi yalnızlığında* yaşadığı bir duygudur. Burada aynı zamanda – bütün romantikler için olduğu gibi – Schleiermacher için de karakteristik olan bir anlayış karşımızda: "dâhi" kavramı. Nasıl Schelling'de dâhi sanatçı ya da bunun gibi olan yaratıcı filozof asıl gerçeği kavrayan idiyse, nasıl Hegel'de tarihin planını gerçekleştiren büyük kişilerse, Schleiermacher'de de din hayatının gelişmesi yığınlar eliyle değil, ancak ve ancak *büyük din adamlarının* aracılığıyla olur. Tarihte nerede din bakımından ileriye doğru bir adım atıldığını, eski yolların bırakılıp yenilerine girildiğini görürsek, orada bunu sağlayanın, yeni ideleriyle başkalarını arkasından sürükleyenin *tek kişi* olduğunu görürüz. Yeni idelerin kökü de mutlaka dini yaşantının *yeni* bir biçimidir; başka bir deyişle: Tanrıya olan ilintinin yeni bir içliliğidir. Yeni dinin her bakımdan son kaynağı bu *yeni içliliktir.* Bu da dini kuranın bir yaşantısı olduğuna göre, her tarihi din, esasından *kurucusunun kişiliği* ile belirlenmiştir.

Din kurucusu, sanatçı gibi, *yaratıcı* bir dâhidir. Her ikisinde de bunların o her şeyin kendisinden fışkırdığı bir ilk duygu var; belli bir içeriği oluşturan bir içten-görme var. Ancak, sanatçıda tek bir şey eser dediğimiz sonlu bir kalıba dökülür. Din kurucusu ise din duygusunun derinliklerinden tüm hayatın yeni bir formunu yaratır; sanatçıda olduğu gibi hayatın bir yönünü değil de, bütününü, *tümünü* etkileyen bir form ortaya koyar. Yalnız, din kurucusu yeni çığıra sadece önayak olur. O, yeni akımın kalkış noktasıdır ve akımın yayılıp dalgalanmaları hızını insan gönüllerini tutuşturan gücünden alır. Yeni ide insan gönüllerinde bir yansı bulmasaydı, bu ideyi kendinde görmüş olanla birlikte göçüp giderdi. Onun için, din kurucusunu tarihi büyüklüğüne ulaştıran, ona *inananlardır.* Din kurucusu ile ona inanan arasındaki ilinti, bir sanat eserinin yaratıcısı ile bu eseri yaşayan seyirci arasındaki ilinti gibidir. *İnanan* da, kurucusunun dini yaşantısını kendisinde *yineleyendir.* Bu yineleme ne kadar rationel biçimlere, kavramsal formlara bürünürse, başlangıçtaki canlı, taptaze ide o kadar soluklaşır, o kadar pörsür. Ancak, yeni bir büyük kişinin görünüp işe karışması onu yeniden canlandırabilir.

Ahlak öğretisi. Schleiermacher'in "Monologe" ("Monologlar") ve "Kritik der bisherigen Sittenlehre" ("Şimdiye Kadarki Ahlak Öğretisinin Eleştirilmesi") adlı yapıtlarında geliştirdiği ahlak anlayışında *individualist* bir eğilim ağır basar. Şimdiye kadar ahlak, diyor Schleiermacher, *iki aşırılık* arasında gidip gelmiştir: Ya doğal bir çabayı almış, bunu ilke yapmıştır kendisine – bütün eudaimonismlerin (mutluluk ahlaklarının) *mutluluğa* ulaşmak çabasını, insan doğasında yerleşik olan bu eğilimi kendilerine ilke yaptıkları gibi – ya da her türlü doğal eğilimi hor görüp reddetmiş, bunun karşısına her çeşit doğal eğilime karşı koyan *"gerekliliği"* koymuştur. Bu gereklilik bir imperatif, bir buyruk olarak ortaya çıkar ve bizden kendisine aykırı olan her türlü eğilimi yok etmememizi ister. Bu sonuncu ahlak anlayışının temsilcileri Kant ile Fichte'dir. Birinci anlayış – eudaimonism – Kant'ın "Pratik Aklın Kritiğinde" ele alınıp yetesiye çürütülmüştür; ama ikincisi henüz gücünü ve değerini sürdürmektedir.

Schleiermacher'e göre bu ikinci ahlak görüşünün – "gereklilik ahlakının" – başlıca eksiği şu: Bu ahlak anlayışında *doğa* ile tin – insanın doğal yönü ile tinsel yönü – *sun'i* olarak birbirinden koparılıyor. Bu yüzden insanın doğal yönü ile akıl yönü arasındaki gerçekte varolan *birlik yok oluyor;* çünkü bu iki yön insanda birbiriyle savaşan iki düşman güç durumuna geçiyorlar. Bunun gibi, tarih ile ahlak da birbirinden koparılıyor; insan soyunun moral hayatında bulunmayan bir karşıtlık haline getiriliyorlar.

İşte bu eleştirme, Schleiermacher'in ahlak öğretisine çıkış noktası olmuştur. Ona göre ahlak bu gibi "koparmalarla" işe girişmemelidir; ahlak, tarihi "ahlaki olanın" ilerlemesi diye anlamalı, doğayı ise tarih sürecinin altyapısı ve olumlu koşulu diye görmelidir. Ahlak, doğa yasası ile ahlak yasasını ilkece birbirlerine karşıt olan şeyler saymamalı, akıl'a "doğal olanı" yok eden bir şey gözüyle bakmamalıdır. Ahlak bunun tam tersini yapıp *doğa ile aklın birliğini,* bunların birbirlerine bağlı oluşlarını kendisine çıkış noktası olarak almalıdır. Çünkü ahlak, akıl ile doğanın birliğini gerçekleştiren aklın eylemini inceler. Böyle bir birlik, Leibniz'in monad öğretisi ile Schelling'in doğa felsefesinde teorik bakımından gerçekleştirilmiştir. Şimdi yapılacak şey, bunu ahlak alanında gerçek kılmaktır.

Görülüyor ki Schleiermacher'in ahlakı Kant'ın formalist ödev ahlakına karşıt. Kant'ın bireyi genel'e feda eden ödev kavramının tekyanlılığını Schleiermacher, *bireyliğin* önem ve hakkını koruyan bir ahlak ile aşmayı denemiştir.

Schopenhauer

Alman İdealizmi filozofları gibi *Schopenhauer* de çıkış noktası Kant olan gelişmenin içinde yer alır. O da Kant'ın yeni bir felsefe için koymuş olduğu esaslara bağlıdır; kendisi kendisini bir "Kantçı" sayar; hatta Kant'ın yolunda yürüyenlerden ancak kendisinin Kant'a layık tek ardıl olabileceğini ileri sürer. Ancak, yine Kant'ın ardından gelen ve Alman İdealizmi denilen çığrın önderlerinden – bir Fichte, bir Schelling, bir Hegel'den – temelli olarak da ayrılır.

Bu ayrılığı daha çıkış noktalarında görebiliriz. Schopenhauer'in başlangıç tutumunun nasıl büsbütün başka olduğunu belirtmek için, onu yıllarca kendisine ve felsefesine karşı çıkıp savaştığı *Hegel* ile bir karşılaştırma yetişir. Alman İdealizmini doruğuna ulaştıran Hegel'in pek yaygın olan, üzerinde çok durulup tartışılmış olan bir sözü vardır: "Gerçek olan akla uygundur; akla uygun olan da gerçektir". Hegel'in bununla demek istediği şudur: Bu dünya *anlamlı* bir dünyadır; çünkü bu dünyanın temeli akıldır, anlamı olan bir planı yürüten *tin*'dir (Geist); içinde yaşadığımız varlık, "evrensel logos"un kendisini açmasıdır, kendisini gerçekleştirmesidir. Dolayısıyla varlık bütünüyle anlamı olan, anlamla yüklü olan bir bağlantıdır. Böyle bir anlayıştan kalkan Hegel'in yapmak istediği de, varlığın ve insan hayatının taşıdığı *anlamı* büyük bir sistem içinde felsefe bakımından *yorumlamaktır.*

Schopenhauer felsefesine Hegel'inkinin tam karşıtı olan bir anlayışla girer.

Ona göre dünya *anlamlı bir dünya değildir;* bundan dolayı felsefeye düşen iş de, anlam yorumları olmayıp, bu anlamsız dünya içinde insanoğluna bir şekilde *yolunu buldurtmaktır.* İçinde anlam bulunmayan dünya bütünüyle *kötüdür* ve varolmamak yeğdir. Bu, *karamsar* bir dünya görüşü. Schopenhauer *pessimizmi* bir metafizik sistem olarak geliştirmiştir.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) Danzig'de doğdu. Babası çok varlıklı bir banker. Annesi Johanna Schopenhauer gezi röportajları ve romanlarıyla tanınmış bir yazar, Goethe'nin yakın çevresinden. Schopenhauer daha çocuk denecek yaşta babasıyla İngiltere ve Fransa'yı dolaştı; bu yüzden daha erkenden Avrupa ölçüsünde bir görgü elde etti. Babasının ölümünden sonra Göttingen Üniversitesine girdi – babası ise onu tüccar yapmak istemişti. Bir aralık Berlin Üniversitesinde de okudu; burada dinlediği Fichte'nin felsefesi kendisini sarmadı. 1813 yılında "Yeter Sebep Önermesinin Dört Çeşit Kökü" adlı bir tezle Jena Üniversitesinde doktorasını verdi. Kısa bir süre bulunduğu Weimar'da Goethe ile yakından tanıştı. Goethe'nin "renk öğretisi"ni benimsedi; burada Hint kültürünü de inceledi. Bundan sonra dört yıl kaldığı Dresden'de – henüz 30 yaşındayken – "Die Welt als Wille und Vorstellung" (İstenç ve Tasarım Olarak Dünya") adındaki ana yapıtını yazdı. Alman klasik edebiyatı ile Alman İdealizmi felsefesinin büyük günlerine rastlayan yapıt hiç başarı kazanamadı. Roma ve Napoli'ye yaptığı bir yolculuktan sonra Schopenhauer 1820 yılında Berlin Üniversitesinde sınavını verip doçent oldu. Ancak, burada öğretici olarak hiçbir başarı elde edemedi. Derslerini bile bile büyük hasmı saydığı Hegel'in dersleriyle aynı saatlere koymuş. Sonunda boş sıralar önünde konuşmak zorunda kalmış – derslerini topu topu dokuz kişi dinlemiş. 1831 yılında – Hegel'in kurbanı olduğu – Berlin'deki kolera salgınından kaçıp Frankfurt'a yerleşti; ömrünün sonuna kadar burada kaldı.

Yapıtları: Yukarıda sözü geçen doktora tezi *"Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde"* ("Yeter Sebep Önermesinin Dört Çeşit Kökü") (1813) ve ana yapıtı *"Die Welt als Wille und Vorstellung"* ("İstenç ve Tasarım Olarak Dünya") (1819) dan başka şu yapıtları anılmaya değer: *"Über den Willen in der Natur"* ("Doğadaki İstenç Üzerine") (1836) *"Die beiden Grundprobleme der Ethik"* ("Ahlakın İki Temel Problemi") (1841). Bu eserin birinci kısmı olan *"Über die Freiheit des menschlichen Willens"* ("İnsan İstencinin Özgürlüğü Üzerine") Norveç Krallık Bilimler Derneğinin ödülünü kazanmıştır. İkinci kısmının adı: *"Über das Fundament der Moral"* ("Ahlakın Temeli Üzerine"). *"Pararga und Paralipomena"* – yapıtın adı aşağı yukarı "Küçük Notlar, Ekler" demek; Schopenhauer'in kendi deyişiyle "çeşitli konular üzerinde dağınık, ama sistemli olarak düzenlenmiş düşünceler." Schopenhauer bu son ve çetrefil adlı yapıtıyla gerçek başarıya ulaşmıştır. Dünyaya küskün, ama babasından kalan servet yüzünden özel hayatında rahat olan yaşlanmış filozof, kendisinin dediği gibi, "şan ve şöhretinin komedisini" artık yaşamaya başlamıştır.

Schopenhauer'in felsefesi uzun zaman ilgi toplayamamıştı, asıl etkisi ölümünden sonra olmuştur. Schopenhauer'in yaşadığı yılların büyük kısmı o sıralarda ününün doruğunda bulunan *Hegel*'in gölgesinde geçmişti. Ancak

1848 Devriminin yarattığı hayal kırıklıkları Schopenhauer'in karamsar dünya görüşünü anlamaya elverişli bir ortam yaratmış, bundan sonra felsefesine karşı gittikçe artan bir ilgi uyanmıştır. Öyle ki, ölümünden az önceki ve sonraki yıllarda Schopenhauer'cilik belli çevrelerde, özellikle edebiyatçı çevrelerinde, büyük moda olmuştu.* Bu moda aşağı yukarı 1890 yılına kadar sürecek, bundan sonra yerini Nietzsche kültüne bırakacaktır. Ama, Nietzsche felsefesinin esinlendiği başlıca kaynaklardan biri de Schopenhauer'in dünya görüşü olacaktır. Böylece, hem doğrudan doğruya kendisiyle, hem de Nietzsche'nin aracılığıyla Schopenhauer'in etkisi günümüze kadar ulaşmaktadır denebilir. Onun dünyada anlam bulamaması, hayatı *problematik* sayması günümüz felsefesinin de hiç yadırgamayacağı bir anlayıştır. Ömrünün büyük kısmında pek dikkati çekmemesi, felsefesinin kendi devrinden çok kendinden sonraki bir döneme – belki de günümüze kadar uzanan bir döneme – daha uygun düşen düşünceleri ortaya koymuş olmasıyla açıklanabilir.

Schopenhauer, *karakteri bakımından çelişkilerle* yüklü olmada az görülür bir düşünürdür. Bir yandan kendini kötümser bir kurtuluş öğretisini sunan, *buddhizme* benzer bir dinin kurucusu sayar. Öbür yandan da olağanüstü bir yaşama isteği var kendisinde. Schopenhauer'in dünyadan elini eteğini çekmiş bir hayat yaşamış olduğu hiç de söylenemez. Öğretisi ile tutumu arasındaki bu çatışmayı kendisi de bilmiyor değildi: Bu bakımdan yerildiğinde hep "ben nesnelerin ne olduğunu, dünyanın özünün ne olduğunu ve bundan kurtuluşun ne yolla olabileceğini açıklıyorum. Konum 'varlık'tır, 'gereklilik' değildir. Ne kendimi, ne de başkalarını belli bir yaşama biçimine zorlayamam" demek istemiştir. Felsefesinin karamsar niteliğine, onun tutkulu isteklerinin gerçekleşmesine engel olan hayattan düşüncede öç almak istemesinin yol açtığını söyleyenler var; ama ne olursa olsun Schopenhauer'in doğru'ya varmak isteyişinde çok keskin bir görüşü var, bu bakımdan hiçbir şeyi kollamayan tutarlı bir düşüncesi var. Bundan dolayı hayatın yalanlarına, aldatıcı sevinçlerine kanmaz. Kendi içindeki *uyumsuzluk*, belki de onun insanoğlunun uyumsuzluğunu kavrama yolunda görüşünü keskinleştirmiştir. Bütün bunlardan, Schopenhauer'in felsefesi pek kişisel olan bir renk kazanmıştır. Bu bakımdan felsefesi Hegel'in içine kişiliğini pek karıştırmadığı objektif sistemciliğine aykırı. Ağır basan *sübjektifliği* yüzünden Schopenhauer felsefesinin doğruluğunu objektif olarak temellendirmek pek güç. Bu felsefe, *mizaç açısından* görülmüş bir dünyayı sunuyor bize. Bu çeşitten sübjektiflik sonra 19. yüzyılın ikinci yarısında zaman zaman görünecektir: Kierkegaard ile Nietzsche'de olduğu gibi.

Schopenhauer'in felsefesi, baştan ana çizgileriyle *hazır* olan, çok erkenden olmuş-bitmiş sayılabilecek bir öğretidir; öğretinin taslağı daha Schopenhauer üniversitede okurken belirmişti denilebilir. Nitekim doktora tezinde – Kant'a

---

* Schopenhauer'in öğretisinin felsefe sınırları dışına çıkıp geniş aydın çevrelere yayılmasının bir nedeni de *dilidir*. Schopenhauer Almancanın büyük üslupçuları arasında yer alır. Felsefenin terim çatkısından elden geldiğince uzak duran çok açık, canlı, yer yer parlak betimlemelerle bezenmiş bir dil bu. Bu dil bir de pek zengin bir kültürü yansıtmakta: Hemen hemen her devrin, her yerin felsefe ve edebiyattaki belli başlı değerlerini okumuşluğu var Schopenhauer'in.

sıkı sıkıya bağlı kalarak – öğreti için gerekli olan kavramsal gereçler hemen bütünüyle ortaya konmuş gibiydi. Henüz *otuz* yaşındayken tamamladığı ana eseri "İstenç ve Tasarım Olarak Dünya" ise felsefesinin hemen hemen tüm kadrosunu geliştirmişti. Öyle ki, bundan böyle bu kadroda esaslı bir değişiklik olmayacaktır. Bundan sonra çıkan yapıtları, ancak sistemin şurasında burasında birtakım genişletmeler, derinleşmeler getirmişlerdir.

"Yeter Sebep Önermesinin Dört Çeşit Kökü" adlı doktora tezi, *Kant*'ın "Salt Aklın Kritiği"nde varmış olduğu sonuçların derli toplu bir özeti gibidir. Yapıtın konusu – "Salt Aklın Kritiğinde" olduğu gibi – "bütün tasarımlarımızın yasalı ve a priori olarak birbirlerine bağlanışları"dır. Araştırmanın sonucu aşağı yukarı şöyle: *Süje* olmazsa obje de olmaz; bizim gördüğümüz, bildiğimiz bütün şeyler sadece *görünüşlerdir* (fenomenler), "kendinden şeyler" (numenler) değildirler. Görünüşler kaypakmışlar gibi gelirler, rüyaya benzerler, ama yine de zorunlu yasalara bağlıdırlar. İşte yapıtın ödevi, *tasarımların bağlanmalarındaki bu yasalılığı* göstermektir. "Yeter sebep ilkesi, genel olarak, bütün tasarımlarımız arasındaki yasalı ve a priori bağlantıları anlatır" diyor Schopenhauer. Bu bağlamalar da *obje çeşidine* göre başka başka olurlar. Bizim için bütün obje olabilecek şeyler, yani tasarımlarımız, *dört* çeşittir; dolayısıyla "yeter sebep önermesi" de dört şekil alır.

1. Tasarım yetimiz için mümkün olan objelerin ilk çeşidi somut, *empirik* uzay ile zamandır. Bu objeler çeşidinde yeter sebep önermesi *"nedensellik yasası"* (Causalitas) olarak görünür. Önermenin bu şekline Schopenhauer *"oluş'un* yeter sebep ilkesi" diyor. 2. Süje için mümkün olabilen objelerin ikinci çeşidi *kavramlar* ya da soyut tasarımlarla oluşur. Kavramlar ve bunlarla kurulan yargılar *"bilginin* yeter sebep ilkesi"ne bağlıdırlar. Bu biçiminde yeter sebep önermesi şunu der: Bir yargının bir bilgiyi dile getirmesi gerekiyorsa, bu yargı, bir yeter sebebe dayanmalıdır. Böyle bir niteliği varsa, yargı da doğru olur. Doğruluk bundan başka bir şey değildir. 3. Tasarım yetimizin objelerinin üçüncü çeşidi *uzay* ile *zamandır;* dış ve iç duyu formlarının a priori olarak verilmiş olan bu görüleridir, tasarımların bu *formal* yönüdür. Burada önerme *"varlığın* yeter sebep ilkesi" şeklini alır. Uzay ile zaman matematiğin kaynaklarıdır. 4. Tasarım yetisinin dördüncü çeşit objeleri ise doğrudan doğruya iç duyu tarafından *istencin* süjesi tarafından oluşturulur. Bu türlü obje yalnız iç duyuya verilmiş olduğu için uzayda değil, yalnız *zamanda* görünür. İstenç karşısında yeter sebep önermesi *"eylemin* yeter sebep ilkesi" olur. Burada bu önerme *motivation* yasasıdır. Motif eylemin bir dış koşulu ise bir neden'dir ve bu durumunda birinci çeşitli objeler arasında yer alır. Ama motifin etkilerini biz yalnız bir dış neden diye duymayız, bu etkiyi doğrudan doğruya yaşarız da, Motivation, *içten yaşanmış* olan bir nedensellik'tir.

Böylece Schopenhauer, Kant'ın iki görü formu ile on iki kategorisini bu *dört temellendirme biçimine* indirmiş oluyor. Kant, bütün tasarımlarımızı ikisi duyarlıkta, on ikisi de anlıkta bulunan a priori formlarla bağladığımızı ileri sürüyordu; duyu verilerini süjede önceden bulunan bu formlarla bağladıktan sonradır ki, obje diye bir şey olmaktadır. Schopenhauer'e göre ise tasarımları zorunlu olarak bağlamanın *dört* temel biçimi vardır: *Oluş*'ta, *bilgi*'de, *varlık*'ta

ve *eylem*'de. Bu dört çeşit objede dört türlü bağlama oluyor. İşte "tasarımlarımız arasındaki yasalı ve a priori olan bağlanmaları anlatan" yeter sebep önermesinin de bundan dolayı dört türlü kökü var.

Schopenhauer, öğretisinin hemen bütününü kapsayan *"İstenç ve Tasarım Olarak Dünya"* adlı ana yapıtının 1. ve 3. bölümlerinde dünyayı "tasarım" olarak, 2. ve 4. bölümlerinde de "istenç" olarak ele alır. 1. bölüm yeter sebep önermesine bağlı olan, dolayısıyla deney ile bilimin konusu olan tasarımın; 3. bölüm ise bu önermeye bağlı olmayan tasarımı, ya da Platon'daki idea'yı sanatın objesi olarak tasarımı inceler. 2. bölüm istencin "nesneleşmesi"ni (objectivation). 4. bölüm de insanın kendisi üzerine bir bilgiye ulaştığında, yaşama istencini onama ya da yadsımasını gözden geçirir.

Yapıt "Dünya benim tasarımımdır" önermesiyle başlar. Bu önerme bütün yaşayan ve bilen varlıklar için ileri sürülebilir. Ancak, yalnız insandır ki bunu felsefe ile *soyut* bir bilinç haline getirebilir. Her tasarım, ne çeşitten olursa olsun – ister soyut ya da intuitif, ister salt ya da empirik olsun – mutlaka *süje* ve *objeye bölünmüş* bir biçimde olabilir ve ancak böyle düşünülebilir. Bundan dolayı bilinebilecek her şey, yani dünya tasarım olarak süje karşısında sadece *objedir;* başka deyişle: Algılayanın bir görüşüdür. Dünya ile ilgili olan her şey mutlaka süjenin olmasına bağlıdır ve *süje için vardır.* Bunun için bütün objelerin genel formları süjede aranabilir; bu formlar bilincimizde *a priori* olarak bulunurlar. Buraya kadar Kant ile beraber olan Schopenhauer, bundan sonra ayrıca yeter sebep önermesinin bilincimizdeki a priori formların hepsini birden yansıttığını ileri sürer. Objelerin varlığı, aralarındaki zorunlu bağlantılara dayanır; bu da yeter sebep önermesinde deyimlenir.

Schopenhauer bu anlayışı bakımından tekyanlı düşünülen iki çığrı, materializm ile idealizmi eleştirir. *Materializm* süjeyi ve bilginin formlarını atlamaya kalkıyor. Oysa materializmin çıkış noktası olan maddeyi de, sonrasını da kavramak için bu formlar zorunlu. Ona göre "süjesiz obje olmaz" önermesi her türlü materializmi olanaksız kılar. Öte yandan, objeyi çıkış noktası yapan materializmin tam karşıtı bir yerden, süjeden kalkan *idealist* Fichte de Schopenhauer'e göre, yanılmaktadır. Çünkü süje ile birlikte objenin de verilmiş olduğunu görememiştir Fichte. Objesi olmayan hiçbir süje düşünülemez. Fichte objeyi süjeden türetmiştir. Oysa her türlü türetme (deductio) yeter sebep önermesine dayanır. Bu önerme de objenin genel formundan başka bir şey değildir, dolayısıyla objenin varolmasını gerekli kılar; yeter sebep önermesinin objeden önce ve objenin dışında bir geçerliği yoktur.

Schopenhauer'in kendisi ise felsefe için doğru olabilecek tek çıkış noktasını *"tasarım"*da bulur. Çünkü tasarım bilincin *ilk olgusudur* ve bu olgunun temel formu *süje ile objeye ayrılmış* olmalıdır. Objenin formu da, çeşitli biçimlerindeki yeter sebep önermesidir. İşte bir tasarım olarak dünyanın oluşundan Schopenhauer, dünyanın *iç özü'nün* tasarımdan büsbütün başka olan bir yönünde aranması gerektiği sonucunu çıkarır. Nasıl dünyanın varoluşu kendisini bilen bir varlığa bağlıysa, bunun gibi, bilen varlık da kendisinden önce olan ve kendisinin küçücük bir halkası olarak içine yerleşmiş olduğu bir nedenler-etkiler zincirine bağlıdır. Buradaki antinomi şöyle çözülebilir: Objek-

tif dünya, tasarım olarak dünya, dünyanın ancak bir yönüdür, dış yönüdür. Bu dünyanın en iç özü olan, çekirdeği olan, "kendinden şeyi" olan büsbütün başka bir yönü de olacaktır. Nesneleşimlerinin (objectivation) en dolaysız olanlarına bakarsak, buna *"istenç"* adı verilebilir. *İstenç bütün doğanın güdücü ana kuvvetidir.*

İkinci bölümün konusu, bu çeşitten bir istençtir. Ancak, bu her şeyde bulunan, her şeyi oluşturan bir istencin, böyle *evrensel bir ilkenin* olduğunu nereden biliyoruz? Biz bedenimizi – diyor Schopenhauer – iki türlü yaşarız: 1. Bir *obje* olarak, 2. Bir de *istenç* olarak. Bu ikisi, ona göre, iki ayrı şey olmayıp bir ve aynı şeydir. Bedenimiz istencin *somutluk* kazanmasından, nesneleşmiş olmasından, bir objectivation'dan başka bir şey değildir. İmdi kendi üzerimizde doğrudan doğruya yaşadığımız bu olguyu kendi *dışımıza* aktararak, bütün öteki objelere de yayarak *doğadaki her şeyin öz'ünün istenç* olduğunu söyleyebiliriz. Bu istenç *tek bir tanedir;* uzay ve zaman içindeki görünüşleri (fenomenler, tek tek nesneler) ise sayısızdır. İstenç ile tek tek nesneler arasında da *ide*'ler vardır. Bunlar istencin *doğrudan doğruya* olan nesneleşimleridir. İdeler nesnelerin *ana örnekleridir;* doğmamışlar, yok olmayacaklardır; hiç değişmezler, hep oldukları gibidirler (Schopenhauer burada *Platon*'un idea'larını göz önünde bulunduruyor). İstenç'in kendini objektifleştirmesi *basamak basamak* olur. En alt basamakta cansız doğanın – çekim, nüfuz edilemezlik, katı veya sıvı oluş, elektrikli, mıknatıslı olma vb. – en genel nitelikteki kuvvetleri vardır. Bu basamaklar bundan sonra bitki ve hayvandan geçerek *insana* doğru yükselirler. Basamaklar yükseldikçe bireylik de daha bir belirir.

Üçüncü bölümde geliştirilen *sanat felsefesi,* Schopenhauer'in ide'ler öğretisine dayanır. İde, her şeyi oluşturan istenç'in doğrudan doğruya olan nesneleşimidir; evrensel istenç ide'de kendini dolaysız olarak objektifleştirmiştir. İşte sanat bu ideyi bilmekten, kavramaktan doğar. Ancak, ideyi bilmek için, süjenin tutumunda *kökten* bir değişikliğin olması gerekir. Nesnelerin birbiriyle ve kendi istencimizle olan ilişkilerini sorup aramak, bizi tek tek nesnelerin bilgisine, yeter sebep önermesine bağlı olan bilgiye vardırır; bu deney bilgisidir, bilimsel bilgidir. Ama süje bu tutumunu değiştirip de objenin "neden"ini, "nerede" ve "ne zamanda" olduğunu soyut düşünce ile aramaktan vazgeçip karşısındaki objenin *"ne olduğunu"* bilmek ister ve hiçbir *çıkar gözetmeden* onu *seyre dalarsa* (contemplation), bildiği tek nesne değil, ide olur. "Seyre dalmak"ta sanat eseri karşısında olur. Normal olarak bilgi istencin hizmetinde çalışan bir araçtır. Ancak bu sözü geçen durumda, sanat eseri karşısındaki salt seyir tutumunda, bilgi istencin hizmetinde olmaktan kendini *kurtarır.* Çünkü görünüşlerin özlerini, kalıcı yönlerini yeni baştan gerçekleştiren, nesneleri ebedilikleri bakımından gösteren sanat eseri karşısındaki insan sırf bir seyirci olur, bu dünyada olduğunu *unutur,* birey olmaktan çıkar; bununla da kendini istenç'ten, *istenç'in acılarından sıyrılmış olur.* Gerçi sanat bizi istenç'in bu dünyada her yana saçtığı, her yanda var kıldığı acıdan kurtarıyor. Ama, bu, bir anlık bir kurtuluştur ancak; sadece belli anlar içinde sıkışmış olan *geçici bir kurtuluştur.*

Sürekli olacak kurtuluş yolunu da Schopenhauer *ahlak öğretisinde* gösterir

(4. bölüm). Ona göre ahlakın temel fenomeni "*acımak*"tır. Motifi "acımak"tan alan eylemin ancak gerçek *ahlaki değeri* vardır. Yalnız, bir eylemin "acımak"tan doğabilmesi için, iyilik edeyim diye kendisine yöneldiğim kimse ile kendimi "özdeş" bilmem gerekir. Bu nasıl olabilir? Bu durumu metafizik olarak açıklayan Schopenhauer, "bu, kendi iç özünün başkasının da iç özü olduğunu bilmekle gerçekleşebilir" der. O zaman bireyler arasındaki sınırlar ortadan kalkar, o zaman başkasının acısı *benim de* acım olur.

Gerçi "acımak" yüzünden eylemek ahlakidir; bizi doğru olmaya, insanları sevmeye götürür. Ancak, değerce bundan üstün olan bir davranış daha var Schopenhauer için: İçimizde ve çevremizde oluşan *yaşama istencini kesin olarak reddetmek.* Bu davranışın gerekçesi de, ona göre, şu: "Hayatın kendisi", "istenç" ardı arkası kesilmeyen bir *acıdır.* Çünkü istenç bütün görünüşlerinde bir iştah, bir istek olarak kendini gösterir. İsteğin olması da, eksikliğin, dolayısıyla acının olması demektir. Ama bir istek hiçbir zaman tam ve sürekli olarak doyurulamaz; şöyle biraz doyurulunca hemen bir yenisi ortada beliriverir ve bu böyle sonsuzluğa kadar gider: Acının ne sonu, ne sınırı vardır. Hayat, sefalet ile can sıkıntısı arasında bir rakkas gibi gidip gelir. İsteklerin yerine getirilmemiş olması *sefaleti* doğurur; yerine getirilir gibi olması da *bunalıma* düşürür. Açlık, sefalet halkın, can sıkıntısı da kibarların çektiği azaptır. Kibarların dünyasında pazar günü can sıkıntısının, halk için de öteki günler sefaletin temsilcisidir. Zekâ olgunlaştıkça acı da artar; en çok bilgili insanın acı duyması da bu yüzden. Bu dünyayı iyi ya da dünyaların en iyisi saymak[1] yalnız aptallık değil, bir küfürdür de. Çünkü istenç bile kendi görünüşlerinde kendisini beğenmemektedir. Dünya, düşünülebilecek dünyaların *en kötüsüdür;* şöyle azıcık daha kötü olsaydı, varolamazdı artık. Bu dünyayı oluşturan istenç *kördür,* öyle zekâsı, bilinci filan yoktur[2].

Bütün bu görünüşleriyle Schopenhauer'in felsefesi kesin bir *kötümserliğe* (pessimizme) varmıştır. Bu kötü dünyada istenç insanda bilgi ışığını yakmakla kendi kendisine bakmış, kendisi kendisinin ne olduğunu görmüştür. İmdi karşımıza şu soru dikiliyor: Bütün bunlar ne için? Hayatın bu yükü, bu sıkıntısı taşınmaya değer mi? Gerçi, sanatta güzelden tat alırken, hayatı yalnız önemli bir drammış gibi seyrederken acıdan kurtuluyoruz. Ancak bu da sürüp giden bir kurtuluşu sağlayamıyor; ancak parça parça anlar için kurtuluşu getirebiliyor. Bu yüzden hayattan dışarıya çıkaracak yol olamaz, istence tam olan bir dirlik kazandıramaz. Öyleyse, böyle bir dünyadan uzaklaştırıp sürekli kurtuluşa ulaştıracak bir başka yol gerek. Bu kurtuluşa da, Schopenhauer'e göre, bu dünyanın "ne olduğunu" bize kavratmış olan o bilgiye dayanarak *yaşama istencini reddetmekle, yadsımakla,* istemelerimize bir son vermekle varılabilir. Çünkü "böyle bir istence karşı mıyız, yoksa ondan yana mıyız?" sorusunda o açık-seçik bilginin ışığı altında özgür olarak karar verebiliriz; kısaca: yaşama istencine "evet" ya da "hayır" diyebiliriz. Burası, intelligible dünyada bulunan özgürlüğün bu dünyada kendisini gösterdiği tek durumdur.

1. Leibniz ve Schleiermacher gibi.
2. Oysa Schelling ile Hegel'de tin (Geist) gittikçe daha bilinçli oluyordu.

Hayatın ne olduğunu bildikten sonra istenç şimdiye kadarki bilmeden, körü körüne itişini yine istiyorsa, kendisine evet diyor, kendisini onaylıyor demektir. Yok buna hayır diyorsa, yani yaşama istencini yadsıyorsa, bu, ancak sözü geçen bilgiye dayanarak istemenin sona ermesiyle olabilir. O zaman bilinen görünüşler (fenomenler) artık istemenin motifleri olmazlar; şimdi ideleri görüp dünyanın özünü kavramış olan o bilgi, istenç için içten dirliğe kavuşturan bir *yatıştırıcı* (guietiv) olur. Bununla da *istenç özgür olarak kendisi kendi varlığını ortadan kaldırır.* İnsan artık kendini başkalarıyla özdeş sayıp da bu bilgisini doğruluk ve insan sevgisi olarak geliştirmeye kalkışmaz; tersine, bu üzüntülerle dolu dünyanın özünden tiksinti duyar; bundan sonraki kuşakların üremesini önlemek için iffetli bir yaşayışı kendisi isteyerek seçer ve bu tutumuyla da istencin ortadan kalkması yolunda ilk adımı atmış olur. Bütün insanlar tarafından böyle yadsınsaydı, yaşama istenci bütün bütün ortadan kalkmış olurdu. Yaşama istencini yadsıyan kimse, istenci öldürmek için, yoksulluğa isteye isteye razı olur; aşağılık, tiksinti uyandıran şeyleri kendisi arar; istenç'in bir görünüşü olan bedenini doğru dürüst beslemez, perhiz yapar, oruç tutar; hatta kendisine işkence eder: Ta bedende yaşayan istenç büsbütün sönünceye kadar, kendisini yaşama bağlayan son bağ kopuncaya kadar. Ancak yaşamayı yadsımanın bir şekli olan *intiharı* Schopenhauer uygun bulmaz; çünkü kendisini öldüren, bütün görünmelerinde yaşamın kendisini değil de, ancak o andaki kendisi için hoş olmayan, katlanamadığı biçimini reddetmektedir. Dolayısıyla intihar öze değil, ancak özün bir *görünüşüne* dokunabilmektedir. Oysa Schopenhauer'in istediği, istencin kendisine, doğrudan doğruya *öze karşı gelmek,* karşı çıkmaktır.

Yaşama istencini gerektiği gibi yadsıyınca da, insan kendisini bir amaçtan ötekine durmadan itip kakan hayatın tedirginliği yerine barışına, iç dirliğine kavuşur. Artık geriye yalnız *bilgi* kalmıştır, istenç ortadan çekilmiştir; artık hiçbir şey insanın istencini kımıldatamaz olmuştur. Bu görüşünde Schopenhauer, Buddhizm (Nirvana) ile Hıristiyanlığın *ermişlerinde* gerçekleşen o "dünyadan kurtuluşu" örnek olarak göz önünde bulundurmaktadır. Yalnız burada önerilen *asketik* tutum, hayatın renkli dünyasından uzaklaşma ideali, öbür dünyada cennetlik olmak için değil, kendimizin ve türümüzün varlığını sürdürmek içgüdüsünü *yenmek* içindir.

19. YÜZYIL FELSEFESİNDE POSİTİVİZM VE BENZER AKIMLAR

19. YÜZYIL FELSEFESİNDE POSİTİVİZM VE BENZER AKIMLAR

ALMANYA'DA SPEKÜLATİF FELSEFEYE TEPKİ, HEGELCİLİĞİN ÇÖZÜLMESİ

Almanya'da bir zaman yalnız felsefede değil, bütün kültür bilimlerinde de ön planda bir akım durumuna geçen Hegelcilik, dışındaki ve içindeki gelişmelerin sonunda hızla çözülüp dağılmıştır. 19. Yüzyılın ortaları, Fransa ve İngiltere'de olduğu gibi, Almanya için de *positivist* bir düşünüşün belirmeye başladığı bir dönemdir. Artık ilgi başlıca "olgular"a yönelmişti; şimdi olguların kendileri ele alınıp nedenleri araştırılmak isteniyordu. Bu tutumla yeni bir gelişmeye doğru giden matematik-deneysel-doğa bilimi artık Schelling ile Hegel'in spekülatif doğa felsefesi ile uzlaşmazdı. Öbür yandan, *"Tarihi Okul"* – "Historische Schule" – çerçevesinde geliştirilen tarih yöntemi ve anlayışı da Hegel'in tarih felsefesi ile çatışıyordu: Bu okul Hegel'in tarih teleolojisini zorlanmış bir yorum diye anlar; bu öğretide tarihteki "olgular" karşısında gereken saygının gösterilmediğine inanır*. Ayrıca, romantizmle birleşerek Hegel'in rationalizmine karşı çıkan "Tarihi Okul"a göre, "tarihte oluşmuş olanın" başlıbaşına bir değeri vardır ve bunun böylece de saklanması gerekir. Bir ulusun ya da bir çağın devleti, hukuku, sanatı vb. tarihin oluşturduğu bütün bu formlar, bu ulusun ya da bu çağın özel "ruhunun yaratmaları" diye anlaşılmalıdır. Oysa Hegel bu oluşumları, evrensel bir gelişmenin yalnız geçit noktaları, bir amaca doğru ilerleyen bir yolda ancak birer araç, birer *basamak* diye anlıyordu. İşte bilimlerdeki bu gelişme, bilimler ile spekülatif felsefe arasında bir uçurum yaratmıştır. Bu çatışmada felsefe yenilmiş, bunun sonucu olarak Hegelcilik dağılıp ortadan çekilmiştir.

Hegelci Okulun çözülmesini *okulun kendi içindeki* karşıtlıklar da hazırlamış ve çığrın *"Yaşlı ve Genç Hegelciler"* ya da *"Sağ ve Sol Hegelciler"* diye ikiye bölünmesine yol açmıştır. Anlaşmazlık başlıca *din* ve *politik-sosyal felsefe* konularındaydı. Sonunda "sağ" kanat tutucu bir theizm'e varmış, "sol" ise doğa araştırıcılarının tuttuğu *materializm* ile birleşmiştir.

---

* Bu okuldan gelen ünlü tarih yazarı *Leopold von Ranke* "olup bitenlerin gerçekten nasıl olduklarını bilmek için ben'imi ortadan kaldırmayı isterdim" der.

Din konusunda Hegelcilikten materializme kayanların en önemlisi *Ludwig Feuerbach*'tır (1804-1872). Kendisi, ünlü kriminalist, hukuk bilgini Anselm Feuerbach'ın oğlu. Erlangen Üniversitesinde kısa süre doçent olarak çalıştı. Naturalist görüşleri üniversite kariyerinde ilerlemesine engel oldu. Bilimsel görüşlerine bağlı kalan bir idealist olarak üniversiteyi bırakıp bir köye çekildi; burada darlık ve sıkıntılar içinde geçen bir hayat yaşadı. Öğrencilerin çağrısı üzerine 1848-49 kış sömestresinde Heidelberg Üniversitesinde "Dinin özü" konusunda ünlü derslerini verdi. Sol Hegelcilik üzerinde büyük etkisi oldu.

Başlıca yapıtları: "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" ("Ölüm ve Ölümsüzlük Üzerine Düşünceler") (1830) *"Grundsaetze der Philosophie der Zukunft"* ("Gelecekteki Felsefenin İlkeleri") (1843) *"Vorlesungen über das Wesen der Religion"* ("Dinin Özü Üzerine Dersler") (1851).

Daha Hegel'e bağlı olduğu sıralarda ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini "yüce bir egoizm" sayan Feuerbach'a göre felsefe, doğa bilimine dayanan bir *insan bilgisidir,* bir antropolojidir. İnsan, cisimsel olan doğanın bir parçasıdır ve felsefenin ödevi, insanı böylece kavramaktır. İnsanın kendisini de, kültürünü de ancak doğa bilgisi temeli üzerinde kavrayabiliriz; Hegel'in yaptığı gibi bunun tersinden değil. Doğayı Tanrının bir yaratması saymak "kavranılır" ve "doğal olanı" "kavranılmaz" ve "doğal olmayan" ile açıklamaya kalkışmak demektir. Oysa, bir Tanrı tasarımına insan nasıl varmış? Birtakım dini düşünceleri nereden edinmiş? bunun açıklanması gerekir. Feuerbach'a göre insan kendi örneğine, isteklerinin ulaşmayı göz önünde bulundurdukları ideale göre *Tanrısını kendisi yaratır.* Din, insanın *mutluluk* içgüdüsünün kendini *hayal gücünde* tatmin etmesidir. Bunun içindir ki, mutluluğunu budünyada arayan Yunanlı, Olympos Tanrılarının dünyasını yarattı. Yoksun oldukları kudretin boyuna rüyasını gören Yahudiler, dünyayı yoktan yaratmış olan insana sert buyruklarıyla hükmeden güçlü bir Tanrı hayal ettiler. Günlük kaygı ve sıkıntıların yükü altında ezilen ilk Hıristiyanlar, kendilerine kurtuluş elini sevgi ile uzatan bir Tanrıyı tasarladılar. Nerede ve hangisi olursa olsun, din insanlığın *çocukluk rüyasıdır.* Ama artık bu rüya yerine yeryüzünde ulaşılabilecek olan insanlığın mutluluğu ve bunu gerçek kılacak araçların açık-seçik bilgisi geçmelidir; dinin yerini artık bilim, eğitim ve insan sevgisi ile saygısı almalıdır.

Hegelciliğin çözülmesine yol açan gelişmelerden biri de, *politik-sosyal* konulardaki anlaşmazlıklardır. Hegel'in kendi sistemi bu konularda tutucuydu; filozofun günündeki devlet ve toplum düzenini haklı göstermek, bunu felsefe ile bir kanıtlama denemesiydi. Buna karşılık "Genç Hegelciler" varolan düzenin aşılması gerektiğine, bunun için de felsefenin devrimci ışık tutması, dünyanın değişmesine, önayak olması zorunda olduğuna inanıyorlardı*. Bu inançta olanların en önemlisi de *Karl Marx*'tır. O da, Ludwig Feuerbach gibi,

* Oysa Hegel'e göre felsefe ancak "anlamak" içindir. Bir tarih döneminin yapısını anlamak için de, bu dönemin artık geçmiş, kapanmış olması gerekir. "Minerva'nın baykuşu akşam karanlığında uçar".

ilkin Hegelcidir; sonra o da idealizmden materializme geçiren adımı atmıştır – ama Hegel felsefesinin başlıca bir düşüncesini, "dialektik gelişme" kavramını bırakmadan.

Trier'de (Batı Almanya'da) doğup Londra'da ölen *Karl Marx* (1818-1883) bir avukatın oğludur. Berlin Üniversitesinde Epikuros üzerine bir tezle doktorasını verdikten sonra gazete ve dergilerde çalıştı. Siyasi düşünceleri yüzünden Almanya'dan ayrılmak zorunda kaldı. Paris ve Brüksel'den de uzaklaştırılınca Londra'ya yerleşip hayatının son 30 yıldan çoğunu burada geçirdi. Karl Marx "*bilimsel sosyalizm*"in kurucusudur ve 19. yüzyılda sosyalist akımın örgütlenmesine önayak olanlardandır. Öğretisi, çağdaş sosyalist hareketleri için başlıca bir etki kaynağıdır. Gerek öğretinin, gerekse hareketin oluşmasında Karl Marx *Friedrich Engels* (1820-1895) ile kırk yıl çok yakın işbirliği yaptı.

Başlıca yapıtları: Die deutsche Ideologie" ("Alman İdeolojisi") 1854, – Engels ile birlikte –; "*Das kommunistische Manifest*" ("Komünist Manifestosu") 1848, – Engels ile birlikte –; "*Zur kritik der politischen Ökonomie*" ("Politik Ekonomiyi Eleştirme") 1859; "*Das Kapital*" ("Kapital") 1867-1894.

Teorilerinin çoğu iktisat bilimi ile ilgili olan Karl Marx'ın felsefe bakımından özellikle belirtmeye değer öğretisi, "*materialist tarih anlayışı*"dır. Hegel gibi K. Marx'a göre de tarihin karşıtları çöze çöze ilerleyen *dialektik* bir gidişi vardır. Ancak, Hegel için tarih, ide'nin tinsel bir ilkenin – Geist'ın – kendisini açması, sonunda kendisini bulmak için bir gelişmesiydi; dolayısıyla tarih sürecini ilk planda yürüten güçler, tinsel nitelikteki etkenlerdir, idelerdir. Karl Marx'a göre ise, tarihteki gelişmeyi belirleyen neden *ekonomik ilişkilerdir*, bu doğal-maddi etkendir. Toplumun yapısı, sınıflara bölünmesi, siyasi gücün dağılımı ve formları; dini, ahlaki, bilimsel, felsefi görüşler ("ideolojik üst -yapı"), bütün bunlar hep temel neden olan ekonomik "alt yapı"ya bağlıdırlar ve onunla birlikte değişirler. Bu arada en önemli olan etken de, *üretim araçlarının* ne çeşitten oldukları ve toplumun hangi tabakasının elinde bulunduklarıdır. Tarih, aslında, *sınıflar arasındaki ekonomik savaşların tarihidir.* Tarihteki hareketi yaratan ve ayakta tutan, toplumun bir yandan üretim araçlarını elinde bulundurup sömüren, öbür yandan da yalnız çalışma gücüne sahip olup sömürülen sınıflara, bu iki parçaya bölünmüş olmasıdır. Ana çizgilerinde tarih *zorunlu* bir gidiştir; bu sürecin kendine göre yasaları vardır. Bu, tarihöncesinin "ilk komünizmi"nden başlayarak üretim araçlarının özel mülkiyetin elinde bulunduğu, dolayısıyla sınıf çatışmalarının gittikçe derinleştiği dönemden geçerek "geleceğin sosyalizmi"ne doğru ilerleyen üç adımlı *dialektik* bir gidiştir. Bu dönemler, birbirlerine tez-antitez-sentez ilişkisi ile bağlıdırlar ve tarihteki gelişmenin üç ana bölümüdürler. Sınıflar arasındaki çatışma en yüksek, en son noktasına *burjuva* ile *proleterya* arasındaki kesin savaşta ulaşmıştır. Bu çatışma sonunda üretim araçları özel mülkiyetten çıkıp kamunun malı olacaktır. Üretim araçlarının toplumlaştırılması da, sınıf ayrılıklarını kesin olarak ortadan kaldıracaktır. Böylece tarihin zorunlu gidişi sosyalizm ile sona erecek, bununla *zorunluluktan özgürlüğe* geçiren adım da atılmış olacaktır.

Auguste Comte

19. Yüzyıl Felsefesi için başlıca iki akım karakteristiktir: Biri Alman İdealizmi örneğinde gördüğümüz idealist felsefe; öteki de positivist felsefe. İdealist felsefe için çıkış noktası *süje*'dir; düşünce çerçevesinde kalınarak geliştirilen ideallerdir. Bu felsefede *speculation* eğilimi ağır basar; felsefenin konularının salt düşünce ile aydınlatılabileceğine güvenilir. Nitekim Hegel "felsefe, objelerin düşünce ile görülmesi" olduğu, dolayısıyla "felsefede, düşüncenin dışından gelecek – duyusal – gereçlerin gerekli olmadığı" inancındadır. İdealist felsefe, bilimlerin *dışında* ve ötesinde olan, böyle bir yöntemi işleyip kullanan bir felsefedir. Buna karşılık positivist felsefe dayanağını *gerçek*'te verilmiş olanda arar; bu felsefe için "positif" demek, her şeyden önce "gerçek olan" demektir. Bundan dolayı positivist felsefe gerçeği inceleyip araştıran bilimlerle sıkı *işbirliği* yapar.

Bu açıdan alırsak, 19. yüzyılın düşünce hayatına damgalarını vuran bu iki çığır, birbirinin tam karşıtı olan çıkış noktalarından kalkmaktadırlar. Ama bunların yine de birleştikleri noktalar var: 1. Her ikisi de gerçeği kavramak ister. Yalnız, bu amaca doğru başka yollardan yürürler. İdealist felsefe gerçeği *sübjektif* yolla kavrayabileceğine inanır. Örneğin Fichte'de süje-ben sırf kendisine bakmakla, hem kendisini hem de objeyi – ben olmayanı – kavrıyordu. Positivist felsefe ise düşünce yapısını *objektif* olgular üzerine kurmaya çalışır. 2. Bu çığırların her ikisi de doğa ile tarihin gelişme çizgilerini kavramak isterler. "Gelişme" kavramı idealist felsefenin de, positivist felsefenin de ön planında yer alır. Özellikle de – Aydınlanma ile Fransız Devriminin koparmış olduğu – tarihin sürekli bağlantısı araştırılır. Bu arama ve araştırma sonunda gelişip yerleşen *tarih bilinci* insanlığın düşünce hayatı için büyük bir kazan ve bir dönüm noktası olmuştur. Bu başarıda her iki çığrın da kendilerine göre payları var.

19. Yüzyıl positivizmini yalnız idealist felsefeye karşı bir tepki diye anlamak doğru olmaz. Böyle bir anlayış zaman bakımından da yanlış olurdu. Çünkü positivizmin kökleri, idealist felsefenin tam olarak gelişmesinden daha önceye düşer. Ancak, idealist felsefenin geçerliği sarsıldığı sıralarda positivizm geniş çevrelere yayılmak için elverişli koşullar bulmuştur. Bu ortam da daha çok *Fransa* ile *İngiltere'deydi.* Dolayısıyla bu çığır başlıca bu iki ülkede gelişmiştir. İdealist felsefenin yurdu ise Almanya idi.

Modern positivizmin doğmasında *deney bilimlerinin* son yüzyıllardaki gelişmelerinin büyük yeri olmuştur. 18. Yüzyılın sonlarıyla 19. yüzyılın başlangıçlarında Fransız bilginleri kimya ve fizyoloji alanlarında büyük ilerlemeler sağlamışlardı. Yeniçağın başlarında önce Kepler ile Galilei'nin sonra da Newton'un getirip yerleştirdikleri bilim ilkeleri ve yöntemleri yavaş yavaş *bütün* doğa alanlarına uygulanmıştı. Modern doğa biliminin bu kurucularının astronomi ve fizik alanlarında yaptıklarını şimdi *Lavoisier* ile *Bichad* kimya ile fizyolojide gerçekleştirmişlerdi. Bütün bu gelişmelerin *dünya* ve *hayat görüşümüz* bakımından ne gibi bir anlamı vardı? Artık doğanın bütün alanları positif bilimlerce işlendiği için, bundan böyle insanın dünya ve hayat görü-

şünde ancak *positif bilimlerin* bilip doğruladığı tasarımları kullanmanın zamanı geldi denmiştir. Yalnız, insanın *kültür hayatı üzerine* bir bilim kurmak genel olarak positivizmin, özellikle de modern positivizmin kurucusu *Auguste Comte*'un başlıca bir işi olacaktır. Descartes ile Rousseau yanında Fransız Felsefesinin en önemli düşünürlerinden biri olan Auguste Comte, bir yandan kültür bilimini positif bir bilim yapmaya çalışmış, öbür yandan da bütün positif bilimlerin başlıca olgularını, yasa ve yöntemlerini belirtmek işine girişmiştir.

Auguste Comte (1798-1857) Güney Fransa'da Montpellier'de doğdu. Dinine sıkı sıkıya bağlı Katolik bir aileden. 19. Yüzyılın Fransız kültür hayatında çok önemli bir yeri olan Paris'teki Ecole polytéchnique'te okudu. Bir aralık sosyalist Saint-Simon'un öğrencisi ve yandaşı oldu; sonra da araları bozulup ondan ayrıldı. Bir sürü güçlük ve sıkıntılar içinde yürüttüğü yıllar süren bir çalışmadan sonra 1842 yılında ana eseri olan altı ciltlik *"Cours de philosophie positive"*'i ("Positif Felsefe Dersleri") bitirdi. Yapıtın gerek düşünce gerek bilgi bakımından olağanüstü başarısına rağmen kendisine ne bir profesörlük ne de bir iş verildi. Ölümüne kadar dostlarının ve kendinden yana olanların yardımıyla yaşadı. Son yıllarında felsefesi *dine kayan* bir biçim aldı. Bu dinin Tanrısı ve dogmaları yok. Tanrı yerine insanlık geçmiştir; metafizik yön kaldırılmıştır, ama kült yönü bırakılmıştır: Bu dinin Katolikliği pek andıran ibadetleri, yortuları, kutsal eylemleri ve rahipleri var.

Auguste Comte'un *positivizminin* ana düşüncesi şöyle özetlenebilir: Ancak *fenomenleri* bilebiliriz; fenomenler konusundaki bilgimiz de mutlak değil, sadece *relatiftir*. Bir olayın "özü"nün ya da "gerçek nedeni"nin ne olduğunu arayıp sormanın anlamı yoktur. Biz ancak bu olayın "art arda geliş" (succession) ve "benzerlik" (resemblence) bakımından öteki olaylarla olan ilişkilerinin (relation) ne olduğunu sorabiliriz. Böyle bir sorunun da anlamı vardır. Değişmez (constant) olan bu ilişkilerden benzerlik bakımından olanlarına "kavramlar", art arda geliş bakımından olanlarına da "fenomenlerin yasaları" deriz. Bütün bilimsel bilginin anlamı da, fenomenlerin yasalarını öğrenerek, sonra bunların yardımıyla gelecek fenomenleri önceden bildirebilmektir: *"Savoir pour prévoir": "Bilmek, önceden görebilmek içindir"*. İmdi, positivizmin gördüğü – ya da göreceği – iş, bilimsel bilginin bu anlamını kavrayıp ona göre davranmaktır; bu amaca uymayan bütün "teolojik" ve "metafizik" öğeleri bilimsel bilgiden uzaklaştırmaktır.

Bunu yapmakta ve yapacak olan bilginin bu "positif" döneminden önce, Auguste Comte'a göre, kendisinin *"teolojik"* ve *"metafizik"* dönemler dediği, iki dönem gelip geçmiştir. 1. Teolojik düşünüş bu evrendeki olguları "art arda oluş"un değişmez yasalarının değil de, canlı ve zekâlı varlıklarının istençlerinin yönettiğine inanır. Bu düşünüşün en ilksel şekli olan *fetişizm* bütün varolanları canlı sayar. Teolojik düşünme biçiminin ikinci basamağı olan *politheizm*'de (çoktanrıcılık) görülmeyen varlıklar kabul edilir. Bunlardan her biri nesneler ile olayların belli bir bölümüne hükmederler. Gelişmenin üçüncü basamağı olan *monotheizm*'de (tektanrıcılık) bir sürü Tanrı tek bir Tanrıda kaynaşıp birleşmişlerdir. Bu tek Tanrı hem evreni yaratmıştır, hem de burada

bütün olup bitenleri aralıksız olarak yürütmektedir; gerektiğinde kendisinin yaratmış olduğu düzeni mucizelerle bozabilir diye düşünülür. 2. İnsan düşüncesinin gelişimindeki ikinci basamak olan "*metafizik dönem*"de, bundan önce kişi diye tasarlanan Tanrılar ve bunların istekleri, öfkeleri soyut "kuvvetler", "güçler", "gizli nitelikler" kılığına girerler. Örneğin Dryade* yerine ağacı oluşturan "bitkisel ruh", "hayat gücü" geçer; ağır cisimlerin düşmesi, bunların "doğal yerlerini" bulmak yolunda bir "çabaları" diye anlaşılır; doğanın kendisine bir sürü eylem, nitelik yüklenir. 3. İnsan düşüncesi gelişmesinin üçüncü basamağına, *positif düşünme* biçimine ulaşınca, metafizik düşünüşteki bu anlaşılmaz, kavranılmaz "kendilik"lerin (Entités), bu birer gerçek sayılan soyutlamaların sözde şeyler oldukları görülür. Şimdi metafizik düşünüşteki "güç" – hayat gücü – yerine "fenomenlerin yasası", "etkin neden" yerine de "koşul" kavramı geçer. Demek ki, Auguste Comte için, insan düşüncesindeki teolojik ve metafizik düşünüşlerden geçerek sonunda positif görüşe vardıran ilerleme, *fenomenlerin kesin yasalılığı*, fenomenlerin birbirlerinin ardından hiç bozulmayan bir *zorunlulukla* geldikleri bilgisinde toplanmaktadır. Başka bir deyişle: İnsan bilgisinin olgunlaşması, bu anlayışa doğru, fenomenlerin yasalı oldukları anlayışına doğru bir ilerleyiş olarak görünmüştür. *Bilimlerin* her biri de sözü geçen bu gelişmeyi geçirir; her biri teolojik, metafizik dönemleri arkada bırakarak positif duruma ulaşır – ama hepsi aynı zamanda değil. Her bilim özelliğine ve bilimlerin bütünü içindeki yerine göre erken ya da geç olarak positif döneme varır.

Auguste Comte'a göre bilimler konularının *soyutluk* ve *somutluk* derecelerine göre aralarında *sıralanırlar*. Bu sıralanmada soyut bilimler somut olanların temeli ve ön-koşuludur. Çünkü soyut bilimlerin işlediği konular, her alanda karşımıza çıkan basit doğa olguları ya da fenomenlerdir. Somut bilimlerin konusu ise bu yalın formların az ya da çok karmaşık olan kombinezonlarıdır. Onun için somut bilimlerin tutumları öyle pek kolayca kavranmaz, yasaları da pek öyle basit değildir. Üstelik her somut bilimin kendine göre yasaları vardır; ama bunlar soyut bilimlerin yasaları üzerine kurulmuştur ve ancak bunlarla birlikte kapalı bir sistem olurlar. En geniş temel, bütün bilimlerin en soyutu *aritmetik*'tir, bu genel sayı bilgisidir. Bunu uzay bilgisi olan *geometri* izler; bunun ardından da sırasıyla: *mekanik, kimya, biyoloji* ve en sonda da *sosyoloji* gelir. Auguste Comte bilimsel sosyolojiyi asıl kendisinin kurmuş olduğu kanısındadır; "*Sociologie*" adını da koyan kendisi. Bilimlerin bu sınıflamasında *psikoloji* yok. Çünkü Auguste Comte içebakış'a (introspection) ve bilinci çözümlemeye (analyse) dayanan psikolojinin olamayacağı düşüncesindedir. Biz yalnız fenomenleri algılayabilir, ya da gözleyebiliriz; algımızı ise algılayıp gözleyemeyiz. Bağımsız bir bilim olarak kabul etmediği psikolojiyi Auguste Comte, biyoloji ile frenoloji arasında paylaştırır.

Bilimlerin sıralanmasında baş yeri alan *sosyolojinin yasaları*, aynı zamanda,

* Dryade'ler: Yunan mitolojisinde ağaç perileri, yarı tanrı varlıklar; belli ağaçlarda yaşarlar ve bu ağaçlarla birlikte ölürler.

insanlık tarihinin yasalarını da yansıtır. Burada yine "Üç Hal Yasası" ile karşılaşırız. İnsanlık siyasi, hukuki ve sosyal gelişmesinde de teolojik, metafizik ve positif evrelerden geçmiştir. 1. Yürürlükteki hukukun *Tanrısal* köklü olduğu, varolan kurumları Tanrının istemiş olduğu inancı feodalite döneminde teolojik düşüncenin özelliğidir. 2. Bitimsiz olarak geçerli diye düşünülen soyut bir *doğal hukuka* inanmak da metafizik düşünmenin karakteristiğidir. 3. Kültür alanında positif evre, sözde Tanrısal olan ya da soyut doğal hukuktan sayılan yasalar yerine sosyal olayları güden, yöneten etken olarak *bilimin*, bilen kişilerin otoritesi geçtiğinde başlamış olacaktır. Geleceğin positif devletinde *filozoflar* ya da *sosyologlar* egemen olacaktır, Platon'un ideal devleti'nde olduğu gibi.

Yalnız, Auguste Comte'un bir lonca halinde toplanacaklarını tasarladığı bu filozof ya da sosyologlar asıl hükümet değiller. Bunlar, *salt moral* ve *intellektüel* nitelikte olan bir otorite kuracaklardır; uyarak, öğreterek, överek ve yererek – bu yollarla – insanların töreleri ile düşüncelerini kesin olarak etkileyeceklerdir; gençliği yetiştirmek de, dış kudretin üstünde yükselen bu bilginler kadrosunun elinde bulunacaktır. Burada da otorite var; ancak bu *bilimlerin otoritesidir*, hiç değişmez olan bir geleneğin otoritesi değil. Ama, bu, çoğunluğa, kamuoyuna karşıt olan bir otoritedir de. Bu fikir otoritesi yanında asıl iktidar, belli bir sayıda seçilmiş olan kapitalistlere – bankerler, tüccarlar, fabrikatör ve çiftçilere – verilecektir. Halk istencini temsil eden herhangi çeşitten bir parlamento olmayacaktır. Tek denetleme organı, o bilginlerden kurulmuş olan kuruldur. Olmakta olan geleceğin toplumunda *bilim* ile *ekonomik* başlıca güçler olacaktır. Bunların birbirleriyle kenetlenmeleri devletin organik birliğini sağlayacaktır.

Auguste Comte'un bu görüşü de, yine onun tarih felsefesi ile, içten bir yasa yüzünden insanlığın gelişmesinin birtakım evrelerden geçtiği anlayışı ile bağlantılıdır. Çünkü teolojik ve metafizik dönemlerden geçerek positif döneme doğru giden ilerlemeye, *askeri* bir rejimden bir *endüstri* rejimine geçiş de paralel olarak yürümüştür. Dolayısıyla bu ilerlemede kılıcın aristokratların egemenliği yerine gittikçe endüstri patronlarının egemenliği geçmektedir. Ancak, bu güçlü patronların gördükleri işlerin bütünün yararına, insanlığın ve ilerlemesinin yararına olmasını bilginlerden kurulu olan o manevi organ sağlayacaktır.

Auguste Comte felsefesinin temel eğilimine göre insan birey olarak tarihi yapmaz; tersine, insanın kendisi kendi iç yasalılığına göre yürüyüp giden *tarihi gelişmenin bir ürünüdür.* Tarihte olup bitenlerin taşıyıcısı *insanlıktır,* insanlıkla tek insan arasında ilgi, dalga ile ırmak arasındaki ilgi gibidir. Bu anlayıştan da ahlak bakımından, insanın kendini tamamıyla insanlığa vermesi, yani altruizm – özgecilik – bir sonuç olarak çıkar[1]. Auguste Comte için altruizm ahlakın temelidir; onun için eğitim ile, alışma ile, başka yollarla altruizmi insanların ruhuna yerleşmiş görmek ister.

---

1. Altruizm deyimini bulan Auguste Comte'dur.

Auguste Comte'un özgeciliğe – altruizm – dayanan *ahlak öğretisini,* içten ilgili olduğu sosyolojisi ile bağlılığı çerçevesinde biraz yakından görmeye çalışalım. Positif felsefesinin gerçekleştirmeyi göz önünde bulundurduğu başlıca bir amaç da *positif bir kültür bilimini kurmaktı.* Nasıl doğabilimi Renaissance' tan beri olan gelişmesinde doğanın yasalarını öğrenip insanoğluna doğaya egemen olmanın yolunu açmışsa, bunun gibi kültür dünyasının fenomenlerini araştırıp bunların yasalarını bulacak bir kültür bilimi de kültür alanına, dolayısıyla *tarihin gidişine egemen olacaktır.* "Bilmek, önceden görebilmek içindir; önceden görebilmek de, *düzenlemek* içindir"[1]. Auguste Comte'un kendisinin de bir kısmını yaşadığı Fransız Devriminin büyük sarsıntıları karşısında böyle bir düzenlemeye de gereksinme vardı. Bilgi yolu ile kültür alanını düzenlemek demek, Fransız Devrimi çeşidinden sarsıntıları bundan böyle önlemek de demektir. İşte böyle bir kültür bilimine de Auguste Comte kendisi *sosyoloji* adını koymuştur. Ana yapıtı olan 6 ciltlik "Cours de philosophie positive"in – yapıtın yarısından çoğunu kapsayan – son üç cildinde Auguste Comte sosyolojisinin konusunu inceler. Bu konunun içine psikolojinin önemli bir kısmı, bütün iktisat, ahlak ve tarih felsefesi girmektedir – yani geniş ölçüde bir kültür bilimi.

Sosyolojinin bir "sosyal statik", bir de "sosyal dinamik" bölümü var. "Sosyal statik" toplumun duran, *değişmeyen* varlık koşullarını inceler. "Sosyal dinamik" ise toplumun ilerleyip giden gelişmesini incelemesine konu yapar. İlkinin temel idesi "düzen" (ordre), ikincisindeki "ilerleme"dir (progrès). Sosyal statik ile dinamik birbirine sıkı sıkıya bağlılar, çünkü düzen ile ilerleme birbirini karşılıklı olarak gerektirirler. Sosyal statik bakımından toplum bir bütündür (totalité) ve bu bütünün öğeleri içten birbirleriyle karşılıklı etki halindedir. Öyle ki, bunlardan biri değişti mi, ötekiler de az çok bir değişikliğe uğrarlar. Örneğin politik ve toplumsal yapı, içinde bulunulan uygarlığın bütünü ile sıkı bir bağlantı halindedir. İdeler ve töreler ile kurumlar arasında içten ilgiler, karşılıklı etkiler vardır. Ahlakı Auguste Comte büyük kısmıyla sosyal statik içine yerleştirir. Ahlakın yasaları insan hayatındaki *dayanışmayı* (solidarité) dile getirirler. İnsanlar toplumsal içgüdülerine uyunca dayanışmayı buluverirler. Toplumsal hayatın kökü, insanın öteki insanlarla beraberliğinden bir çıkar gözetmesinde, bu bakımdan bir hesaba dayanmasında aranmamalıdır. Beraberliğin yararlı olup olmayacağı ancak sonradan anlaşılabilir. Kişisel hesaplardan bağımsız olan bir *içgüdü* toplumsal yaşayışın köküdür. Her yerde olduğu gibi, burada da duygu bilgiden önce gelmektedir*. Ancak insan toplumunun başlangıçlarında bencil eğilimler toplumsal-altruist-eğilimler karşısında ağır basıyorlardı. Gerçi bencil yönümüz de büsbütün ezilmemeli, ama asıl ağır basan *özgeci duygular* olmalı. Bunu da *zekâ* ile *sempatinin* boyuna ilerlemesi sağlayabilir. Sempati zekâyı benciliğin – egoizmin –

1. Savoir pour prévoir, pour régler.

* Benciliği – egoizmi – aşan bu görüşünde Auguste Comte, *Hume* ile *Adam Smith*'in kendisine yol gösterdiklerini söyler; bir yandan da toplumsal içgüdünün beynin belli bir yerinde bulunduğunu sanan *Gall*'in etkisi altındadır.

hizmetinde olmaktan kurtarır; zekâ da toplumsal dayanışma bakımından görüşü keskinleştirir.

Yalnız ve tek başına olan insan, Auguste Comte'a göre, bir *soyutlamadır.* Toplumsal birim *ailedir.* Ailede sosyal organizmanın özelliğini gösteren ilk davranışlar belirir. Aile en içten bir topluluk, bir birleşmedir (union), ama bir ortaklık (association) değildir. Birey burada kendini aşmayı öğrenir. Aileden daha büyük topluluklar, bir *iş-bölümüne* göre birlikte çalışan insanların birbirlerini tamamlamalarına dayanırlar. Ailede sempati hüküm sürer, daha büyük topluluklarda ise başlıca intellektüel yetenekler düzeni sağlar. Düşüncede bir beraberlik de bir toplum için mutlaka gereklidir; yalnız çıkarlarda ortak olmak ya da sempati ile doğrudan doğruya bağlanmış olmak yetmez.

Ahlak alanında en yüksek ide, *insanlık idesidir.* Ortaçağ kapandıktan sonra, hele endüstrinin hızla gelişmesinden beri *proleter* yığınların sosyal sistemle kaynaşamadıkları kanısındadır Auguste Comte. Böyle bir kaynaşma, insanın kendisini büyük bir bütünde çalışan bir işçi diye duymasıyla olabilir. Günün birinde positif eğitim böyle bir duyguyu getirince, her çabanın toplum için bir önemi, bir anlamı olduğu bilincini yerleştirince, en aşağılık bir iş bile soylu sayılacaktır. Toplumda karşılaşılan güçlüklerin en çetinleri politik olanlar değil, moral olanlarıdır. Bunlar da ancak ideler ve törelerin etkisi ile giderilebilir. Comte *ödev* kavramını hak kavramından pek üstün sayar. Bu görüşünde Fransız Devriminde kişinin haklarını aşırı olarak belirtmeye karşı bir tepki var.

Toplumun duran değil, kımıldayan yönü olan sosyal dinamik'in temel idesi "ilerleme"dir ve ilerlemenin düzeni de "Üç hal yasası"na göre kendini gerçekleştirir. İlerleme'nin olduğunu en iyi düşünce alanında görebiliriz. Düşüncenin gelişmesine sosyal politik gelişmeler paralel giderler. Teolojik düşünüş evresine siyasi bakımdan *askeri* bir rejim paraleldir. Nasıl ilk otorite doğal olarak teolojik nitelikte idiyse, ilk hükümetler de doğal olarak askeri nitelikteydiler. Bu evrede ancak dış kuvvet insanları bir arada tutabiliyordu. Düşüncenin gelişmesinde ikinci adım olan "metafizik hal"e sosyal ve politik alanda *hukukçuların* hüküm sürdüğü bir dönem karşılıktır. Burada savaşçı ruhun yerine üretimci bir ruh geçmiştir, orta sınıf belirmiş, siyasi haklara ulaşmıştır. Bu rejime hakim olan hukukçuların görevi, çeşitli istekleri birbiri karşısında sınırlamaktır*. Düşüncenin "positif hal"ine sosyal bakımdan *endüstri* evresi karşılıktır. Bu evrede toplumun düzeni ile iktidarın bölünüşünü *üretimci güçler* belirlerler. Burada politik sorunlar yerine artık sosyal sorunlar geçer. Burada *proleterler* en çok kendilerinin sıkıntısını çektikleri sosyal sorunları siyasi devrimlerin çözemediğini anlayacaklar, positif felsefenin çabasına yakınlık

---

* İçinde bulunduğu dönemi Auguste Comte belirsiz tedirgin bir geçit devri saymaktadır. Etki ve tepkileriyle sürüp gitmekte olan Fransız Devrimini "metafiziğin kamu hayatında gelip geçici olan bir zafere ulaşması" diye anlar. Ona göre günümüzdeki tutucular ile liberaller arasındaki çatışma, gerçekte teolojik ve metafizik düşünme biçimleri arasındaki bir savaştır. Positif düşünce henüz ilk belirtileriyle ortadadır. Tam gerçekleşmesi ileride olacak.

duyacaklardır. Positif felsefenin istediği gibi, onlar da ödevleri haklardan üstün tutarak asıl sosyal denebilecek şu sorunların çözümüne bütün insanların dikkatini çekeceklerdir: Herkese *kafasını aydınlatmak* fırsatını ve *çalışma hakkını* sağlamak. Bu yüzden proleterler ile positif filozoflar arasında doğal bir anlaşma olacaktır.

İnsanlığın gittikçe daha çok dayanışmaya yaklaştığının tanıtlanması, Auguste Comte'a göre, ahlak için büyük önem taşır. Bununla yalnız sosyal duygunun güçlenmekte olduğu görülmüş olmuyor, ahlakın önemli bir kısmının *dinamik* bir temel üzerinde belirlenebileceği de anlaşılmış oluyor. Çünkü ahlak bilgisinin ödevi, insana özgü olan niteliklerin gelişmesine *yararlı* olmaktır. Bu nitelikler de *zekâ* ile *toplumlaşmadır.* Comte; insan soyu çerçevesinde zekâ ile sempatinin – altruizmin, toplumsallığın – biteviye *ilerleyen* bir gelişme içinde bulunduklarına, dolayısıyla bireyi tür ile kaynaştıracak ortamın gerçekleşme yolunda olduğuna inanır. Ona göre, doğamızın soylu eğilimlerini toplum hayatı boyuna geliştirmektedir; kötü içgüdüler bir yandan kendimize hâkim olmak, öbür yandan da kullanılmamak yüzünden gittikçe cılızlaşmakta ya da toplum düzenine hizmet etmek zorunda bırakılmaktadır.

Positivist çıkış noktasında Auguste Comte İngiliz filozoflarına – bir David Hume'a, bir John Stuart Mill'e – yaklaşır. Ama tarihin bireyi belirleyen bir yasası olduğu anlayışında *Hegel* ile birleşir. Nitekim onun üç adımlı "Üç hal yasası", Hegel'in üçlü dialektik gelişmesini andırır. 19. Yüzyılın ilk yarısında Fransa'da da felsefe ilk planda bir *tarih felsefesidir.* Yalnız, Fransa'ın ansiklopedik geleneği – bilimdeki sonuçların bir araya getirilmesi eğilimi – yüzünden burada tarih felsefesi, daha çok, doğa bilimini *örnek* alan toplum ve tarihin bir yasa bilimi şeklini almıştır.

John Stuart Mill

Kara Avrupasının tarihinde 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçiş derin bir kesinti yaratmıştır. Fransız Devrimi bu bölgenin sosyal ve politik yapısında büyük sarsıntılara yol açmıştı. Fransa'da krallık yıkılmış, önce İngiliz örneğine göre liberal bir anayasa denenmiş, sonra da hızla J.J. Ruosseau'nun düşüncelerine yönelmiş radikal bir demokrasiyle gidilmiş ve bu son gelişmede Kilise ile dine karşı sert bir savaş açılmıştı. Buna karşılık İngiltere Fransız Devriminden yüz yıl önce devrimlerini yapıp bitirmişti. Bu arada da bu devrimlerin sonucu olan düşünce, inanma, çalışma özgürlüğüne dayanan liberal anayasa Britanya Adasında kök salmak için vakit bulmuştu. Bu yüzden Fransız Devriminin getirdiği düşüncelerin İngiltere'deki etkileri – öteki Avrupa ülkeleri üzerindeki etkileriyle karşılaştırılırsa – elbette öyle pek büyük olmamıştır. Yine bundan dolayı, Fransız Devriminin sonuçlarından biri olarak Fransa ile Almanya'da ortaya çıkan devrimlere tepkiden (reaction, geriye dönüş) de İngiltere uzak kalmıştı. Devrimlere tepki düşünce alanında kısmen romantizmde kendini göstermiştir. Romantizm Fransa'da güçlenen Katoliklik ile birlikte inançsızlığa, radikalizme karşı çıkmış, Almanya'da ise daha çok edebiyat ile felsefenin

Aydınlanma dünya görüşüne karşı bir savaşı olarak görünmüştü. Fransız Devriminin etki ve tepkilerinden uzak kalabildiği içindir ki, İngiltere'de felsefedeki gelişmenin *sürekliliği* pek bozulmamış, İngiliz felsefesinin 18. yüzyıldaki geleneği 19. yüzyılda da sürüp gitmiştir. Nitekim 19. yüzyıl İngiliz felsefesinin en ileri temsilcilerinden Jeremias Bentham, James Mill ve John Stuart Mill, Locke ile başlayıp David Hume'a ulaşan gelişme çizgisi üzerinde kalmışlardı. Yalnız, Hume'un şüpheciliği onu dünyaya ve insan toplumuna psikoloji ve tarih açısından bakan bir gözlemci yapmıştı. Oysa adları anılan 19. yüzyıl İngiliz filozofları, 18. yüzyılın bilgi öğretisini, psikolojisini, sosyal görüşlerini *sosyal utilitarizm* ve *eudaimonizm ideali* ile birleştirmişler, bu ideali pratik hayatta etkili kılmaya çalışmışlardır.

18. Yüzyıl İngiliz felsefesinde Locke'dan Hume'a varan gelişme, 19. yüzyılda özellikle bir baba-oğulda, James Mill (1775-1836) ile oğlu John Stuart Mill'de ileriye götürülmüştür. Bunların her ikisinin de – bir Locke, bir Berkeley ve Hume'da da görülen – düşünce ve düşündüklerini anlatma bakımından büyük bir açıklıkları, eleştirme ile çözümlemede keskin görüş ve incelikleri var. Karakterlerinde İngiliz düşünce hayatının en iyi geleneklerini de yansıtmadalar: İnsana karşı pratik-sosyal bir sevgi taşırlar, içinde yaşadıkları zamanın hayati sorunlarını benimseyen, masabaşı bilginliğinden uzak çok yönlü bir kültürleri var; insanlığın ilerlediği konusunda sarsılmaz bir iyimserlikleri vardır; ama bu, kendiliğinden gelmeyen, metafizik-mistik kuvvetlerin etkisi ile değil de, gerçekleşmesi için insan istencince desteklenmesi gereken ve desteklenmeye de değer olan bir ilerleme.

Bu baba-oğuldan burada yalnız oğlu, John Stuart Mill'i ele alacağız.

John Stuart Mill (1806-1873) Londra'da doğdu. Onu doğrudan doğruya babası kendisi okutup yetiştirdi. Babası oğlunun büyük istidadını erkenden anlamıştı ve yetiştirme işine pek erken de başladı: Stuart Mill 3 yaşındayken eski Yunanca, arkasından da aritmetik dersi gördü babasından. Bu arada, İngiliz dili ile gramerini de öğrendi. 8 yaşındayken Latinceye başladı. Sonra tarih, mantık, iktisat konularında yetişti. Okuyup öğrendiklerini gezintilerinde babasına tekrar edermiş, babasıyla tartışırmış. Daha çocukluğunda edindiği bilgiler sonraki geniş, çok yönlü bilgilerinin temeli oldular. Ama öbür yandan da zekâsının küçük yaşlarında böylesine yük altında bırakılması, böylesine tekyanlı eğitilmesi 20 yaşındayken bir ruh krizi geçirmesine, 30 yaşından hayatının sonuna kadar da sinir hastalığı çekmesine yol açtı. 1830-40 yılları arasında "London and Westminster Review" adlı bir dergiyi yönetti. 1858 yılına kadar Eastindian Company'de, bir zamanlar babasının da bulunduğu bir görevde çalıştı. 1863-68 arasında Avam Kamarasında Liberal Partinin milletvekili olarak bulundu. 1873 yılında Avignon'da (Fransa) öldü.

Yapıtları: "A System of Logic, Ratiocinative and inductive" ("Bir Mantık Sistemi-Dedüktif ve İndüktif") (1843); *"Principles of political economy"* ("Politik Ekonominin İlkeleri") (1848); *"On Liberty"* ("Özgürlük Üzerine") (1859); *"Thoughts on Parliamentary Reform"* ("Parlamento Reformu Üzerine Düşünceler") (1859); *"Considerations on representative government"* ("Temsili Hükümet Üzerine Düşünceler") (1861); *"Utilitarianism"* ("Faydacılık")

(1863); *"Examination of Sir William Hamiltons Philosophy"* ("Sir William Hamilton'un Felsefesini İnceleme") (1865); *"Auguste Comte and Positivism"* (Auguste Comte ve Positivism") (1865). Ölümünden sonra yayımlananlar: *"Autobiography"*si ile *"Nature, the utility of religion and theism"* ("Doğa, Dinin Yararı ve Theism").

18. Yüzyılda *Locke* ile başlayan gelişmeyi 19. yüzyılda özellikle J. Stuart Mill'in ileri götürdüğü belirtilmişti. Locke'dan bu yana gelen tutarlı bir empirizmin dediği şuydu: Bizim bütün bilgimiz, *algı içeriklerimiz* arasında belli birtakım *ilişkilerin* bulunduğunu ileri sürmekten başka bir şey değildir. Bu içerikler de, bunların aralarındaki ilişkiler de bize ancak tek tek olaylar halinde, yani uzay ve zamanda olan, "burada" ve "şimdi" bulunan şeyler olarak verilirler. Ama bu "burada" ve "şimdi" verilmiş olan, sonra bilgide, yargıda genel geçerlik planına yükseltilir. Bu anlamında *deney,* bilgimizin tek kaynağıdır; deney ile uygunluk da bilgimizin doğruluğunun tek ölçüsüdür (criterium). İşte, Locke'dan beri İngiliz felsefesinde gittikçe daha iyi beliren empirizmin bu ilkeleri, Stuart Mill'in ana eseri olan "System of Logic"inde olduğu gibi hiçbir yerde böylesine sistematik olarak işlenmemiştir. Bu yapıtın başlıca düşüncelerine göre – teoloji ve hukuk alanında bir otoritenin belirlemiş olduğu temel önermeleri bir yana bırakacak olursak – her tümel nitelikteki önerme bir sıra tek tek gözlemlerin bir *toplamıdır.* Bundan dolayı da tümel önermeleri çıkış noktası yapan dedüktif mantık, indüktif bir mantığın varlığını gerekli kılar, onsuz olamaz. İndüktif mantık tek tek gözlemlerden bu temel önermelere nasıl vardığımızı gösterir. Salt düşünce deney olmadan bir şey yapamaz. Örneğin şöyle bir sonuç çıkarmada: "Bütün insanlar ölümlüdür. A da bir insandır, A da ölümlüdür" de, bütün insanların ölümlü olduğunu söyleyen birinci önermeyi koymada haklı olabilmem için, aslında A'nın da öleceğini kesin olarak bilmem gerektiği besbellidir. Gerçekte A'nın öleceğini büyük insanların ölümlü olmasından çıkarıyor değilim; tersine, tek tek insanların ölümlü oldukları hakkında bir yığın deneyim var; işte bunlardan bu tek insanın da, A'nın da ölümlü olduğu sonucunu çıkarıyorum. Bütün insanların ölümlü olduğunu gerçekten bilseydim, sonuç çıkarmalara kalkışmazdım; çünkü o zaman A'nın ölümlü oluşu tümel "ölümlü oluş" kavramında kapsamış olurdu. Öyleyse buradaki bu sonuç çıkarma aslında şundan başka bir şey değil: B ölümlü, C ölümlü vb... A da elbette ölümlü olacak. Demek ki, büyük önermesi bir otoritece belirlenmemiş olan her tasımın (syllogism) temelinde *tek bir halden başka bir tek hali sonuç olarak çıkarma* bulunuyor. Bu, hem induction'un hem de deduction'un kendisinden türetildiği sonuç çıkarma formudur. Burada önce induction, arkasından da deduction gelir.

Bütün bilgi süreci ilkin iki fenomenin *aynı zamanda* – zamandaş olarak – bana kendilerini göstermeleriyle başlar. İkinci defasında bu fenomenlerden birincisi görünürse, ikincisini de beklerim. Bu *bekleme* doğru çıkarsa, bu deneyleri bir tümel önermede bir araya toplarım, yani bütün deneylerimi derleyip toplamış olan, bunların *tümü* olan bir önerme kurarım. Birtakım hakkım olmayan genellemelere kalkışmazsam, bu önerme, içinde derlenmiş olandan fazlasını bana veremez. İşte bundan dolayı her sonuç çıkarım, tekil'den – sin-

gularis – tekil'i (ya da tekillerden tekilleri) sonuç olarak çıkarır. Bu çeşit sonuç çıkarmayı çocuklarda bile buluruz. Elini bir defa yakmış olan çocuk bundan sonra ateşi her gördüğünde hep elini çeker, ama "ateş insanın elini yakar" gibi tümel bir önermeyi göz önünde bulundurduğundan değil, ateşi görmesinin kendisinde hemen bir acı tasarımı uyandırmış olmasından çeker. Hayvanlarda da bu türlü sonuç çıkarmalar var: Yalnız elini yakmış olan çocuk değil, bir yerini yakmış olan hayvan da ateşten kaçar. Buradaki sorun neye inandığımız ya da neye inanacağımızı sanıŋamız değil de, *gerçekten* neye inanmamız gerektiğidir.

Klasik mantıkta bütün dedüktif sonuç çıkarmalar "çelişmezlik önermesi"ne dayanır. Bu önermeye göre bir nesnenin hem varolması hem de varolmaması mümkün değildir. Stuart Mill için buradaki "olanaksız oluş, düşünülemez", "tasarımlanamaz" demektir, bu anlama gelir; başka bir deyişle: Biz bir şeyin hem varolmasını hem de varolmamasını birlikte düşünemeyiz. Buna göre, çelişmezlik önermesinin anlattığı "düşünme olanaksızlığı" aslında belli bir söze – ya da söz dizisine – bir anlamı, yani bir tasarımı bağlamanın olanaksızlığına geri gitmektedir. Geri kalan bütün "olanaklı olmayışlar" ya da "zorunluluklar" bir "çağrışımın çözülmezliği" ile ilgilidir. Bir çağrışım birçok hallerde deneyce doğrulanırsa, hiçbir deney ona aykırı çıkmazsa, bu çağrışım bizim için çözülemez olur. Örneğin matematiğin aksiyomları – çelişmezlik önermesine dayanarak – bu gibi çözülemez çağrışımlardan oluşmuşlardır. 2+2'nin 5 etmesi olanaksızdır, çünkü "2+2" "4 olma"ya çözülemez şekilde bağlıdır ve 2+2'nin – aynı zamanda – hem 4 hem de 5 olması düşünülemez, düşünülmesi mümkün değil bunun. Binlerce defa tekrarlanmış, hiçbir defasında da çelişik olmamış deneyin bilgimize sağladığı çerçevenin dışına çıkan bir zorunluluk ne matematiğin ne de başka bir bilimin aksiyomlarında var. Deneyler ancak yine deneyle temellendirilebilirler. Bundan dolayı, deney biliminin gerçek temeli deney yoluyla belirlenmelidir. Deneye ne dereceye kadar güvenebileceğimizi bize yine deneyin kendisi söylemelidir; deneyi kendi kendisinin ölçüsü yapmalıyızdır.

Bununla birlikte Stuart Mill dedüktif yöntemin önemini büsbütün yadsımaz; hatta bir bilimde deduction'un yeri varsa, bunu o bilimin *olgunluğu* için bir belirti sayar. Ona göre karmaşık fenomenlerin bilgisinde önce bunların kurucu öğelerini indüktif olarak ayırmalı, sonra bu öğelerin birlikte etkimelerinden neyin oluştuğunu deduction ile bulmaya çalışmalı, en sonunda da çıkarılan sonuçların gerçekten deney ile uzlaşıp uzlaşmadıklarına bakmalıdır. Buna göre bilgi süreci üç işlemden kuruluyor: İnduction, deduction ve verification'dan (doğrulama) – burada deduction'un da yeri var. Ancak bu arada Stuart Mill'in ısrarla belirttiği şu: Bütün deduction'lar induction'lara dayanır ve sonuçlarının deney ile doğrulanması gerekir. Onun bununla demek istediği de, deneyde bir temeli olmadan işe başlayıp deneyle doğrulanmadan bir sonuca varmaya kalkan *salt düşüncenin olamayacağıdır.*

Stuart Mill'in bilgi öğretisinin bir özelliği, *psikolojiye* bağlı olmasıdır; mantığını babasının psikolojisi üzerine kurmuştur. Böylece psikoloji bütün öteki bilimleri taşıyan *temel bilim* olmaktadır. Psikolojinin *çağrışım yasaları* da bü-

tün bilgimizin temel yasalarıdır. – Oysa Auguste Comte psikolojiyi bir bilim bile saymamıştır. – Deney bilgisi ve yöntemleri üzerindeki incelemeleri ile Stuart Mill, Hume'dan çok *Francis Bacon*'ın izindedir. Onu Bacon'a bağlayan, *mantığı* bilimlerin – doğa ve kültür bilimlerinin hizmetinde bulunan, bunlara yararlı olan *pratik bir bilgi kolu,* işe yarar bir yöntem öğretisi yapmak istemesidir, bu eğilimdir. İngiliz filozoflarında, genel olarak, kara Avrupası filozoflarının felsefi düşünceyi metafiziğe vardırmak çabası yerine düşünmenin de, eylemin de pratiğine felsefe ile bir temel kurmak çabasını buluruz. Bu çaba Stuart Mill'de de var; o mantığı işe yarayan pratik bir araç yapmak istemiştir. Aynı eğilimi onun ahlak öğretisinde de bulabiliriz.

Stuart Mill'in *ahlak öğretisi başlıca* görüşlerinde utilitarist mutçuluğun (eudaimonizmin) sistematik kurucusu sayılan *Jeremy Bentham*'ın (1744-1832) düşüncelerine dayanır. *Utilitarizm* (utilis-yarar) yararı ahlaki davranış ve eylemin ilkesi yapar; "iyi"yi "yararlı" ile bir tutar. İnsan istencinin konusu ancak "haz" ile "acı"dır: Hazzı elde etmek ister, acıdan da kaçarız. Böylece insan eylemlerinin değer ve değersizliği için *haz* ile *acı* ölçü (criterium) olmakta, eylemlerin *objektif bir ölçüsünün* bulunduğuna inanılmaktadır. İşte Bentham "elden geldiğince çok insanın elden geldiğince çok mutlu olması" formülünde bu objektif ölçüyü bulmuş olduğuna inanır.

Stuart Mill'e göre de eylemlerimiz *mutluluğu* göz önünde bulundurup sağladıkları ölçüde doğru, mutluluğun tersine yol açtıkları ölçüde de doğru değildirler. İnsan doğasının öyle bir yapısı var ki, ya doğrudan doğruya mutluluğun kendisini – hiç değilse bir kısmını – ya da mutluluğa vardıran bir aracı elde etmek ister. Bu olgu da, "yarar ilkesi"nin olabilen tek kanıtıdır. Bir şeyi istemek ve hoş bulmak ile bir şeyden tiksinmek ve onu acı verici bulmak, bir ve aynı psikolojik olayın iki türlü adlandırılmasından başka bir şey değildir. Buraya kadar Bentham ile bir düşünen Stuart Mill, bundan sonra iki önemli noktada ondan ayrılır. İlkin: Stuart Mill mutluluğun yalnız niceliği bakımından değil, *niteliği* bakımından da çeşitli haz şekilleri arasında bir ayrılık bulur. Mutluluğun kimi çeşitleri ötekilerden daha çok istenir, daha değerli sayılır. Deneyip bildikleri iki değerli şeyden birini bütün insanlar – ya da hemen hemen bütün insanlar – daha çok istiyorlar, ona erişmek için daha çok çaba gösteriyorlarsa, bu şey ötekinden daha değerlidir. İkinci olarak: Stuart Mill kendi mutluluğumuzdan başkalarının mutluluğuna geçişi sağlam bir temele oturtmaya çalışır. Bunu da önce psikolojik bir yolla, çağrışım öğretisinin yardımıyla temellendirmeyi dener. Kendi başlarına önemsiz olan, ama ilkel gereksinmelerimizi gidermeye yarayan şeyler, çağrışım ile başlı başına değerli şeyler olarak duyulurlar.

Bu arada Stuart Mill bir de *sosyal duyguların* bencil duygular gibi, tıpkı onlar kadar *doğal* ve *etkin* olduklarını göstermek ister. Sosyal duygular, ayrıca, eğitim ve birlikte yaşama sayesinde boyuna daha da güçlü olurlar. Ahlak duygusu doğuştan olmayıp *bileşik* bir üründür. Sempati, korku, türlü dini duygular, eylemlerin etkileri ile ilgili deneylerimiz, kendimizi saymak, başkasının bizi saymasını istemek bu bileşimin başlıca öğeleridir. Bu çeşitli öğelerin çağrışımları öylesine güçlüdür ki, ahlak duygusu *çözülmez bir birlik* olarak var-

olur. Çağrışım yasaları da doğa yasaları olduklarından – gelişmesinin bir tarihi olmasına rağmen – ahlak duygusu da *doğaldır*. İnsan doğal olarak tarlasını sürer, şehirleri kurar, konuşur, düşünerek birtakım sonuçlar çıkarır: Bütün bu beceriler de doğuştan değildirler, sonradan edinilmişlerdir. Ahlak duygusunun öğelerinden olsa olsa *sempati* doğuştan olabilir. Ama toplum hayatının insanları ortak ilgiler edinmeye, kuvvetlerini birleştirerek çalışmaya, birbirlerini kollamaya çalıştırmasını hep göz önünde bulundurmalıdır. Böylece bireyleri duyma ve eylemede *dayanışmaya* götüren bir çeşit içgüdü oluşur ve sınıflar arasındaki engelleri ortadan kaldırma yolunda toplum hayatı ne kadar gelişirse, dayanışma da o kadar artar. Eğitim ile düzenli kurumlar da dayanışmayı ayrıca destekler. Kamuoyunca tutulursa birlik duygusu bir din olabilir. Toplum hayatı benciliği eğitip başlangıçta sadece bir araç olan başkalarını sayıp kollamayı sonunda bir *erek* yapar. Bentham için eylemlerimizin ana motifi kendi çıkarımızdır. Oysa Stuart Mill çıkar gözetmeyen duyguların da bulunduğu, bunların da bir *gerçek* olduğu kanısındadır.

Hemen bütün büyük İngiliz filozofları gibi Stuart Mill de *sosyoloji* ve *iktisat sorunlarıyla* uzun uzun uğraşmıştır. Yaşadığı günlerde üzerinde çok tartışılan *sosyal sorunlara* yakın bir ilgi duymuştur. Gençlik yapıtlarında sosyal görüşü bakımından henüz babası James Mill ile Bentham ve Ricardo'nun yolundadır: *İndividualist bir liberalizmi savunmakta*, dolayısıyla sınırsız bir ekonomik özgürlük ile özel mülkiyetin ve miras hakkının iktisadi ilerlemenin zorunlu koşullarından olduğuna inanmaktadır. Ama sonraları *Saint Simon ile Auguste Comte'un* eserlerini okuyunca kendisinde *sosyalist* düşüncelere karşı bir anlayış uyanmıştır. Sosyalizm sorununu ciddi olarak ele alıp inceleyince de, özel mülkiyet ile sınırsız rekabet üzerine kurulmuş olan modern kapitalist iktisat düzenini korkunç ölçüde duygusuz ve adaletsiz bulmuştur. Ama Saint Simon'un anladığı gibi bir sosyalizmden de, bireye hükmeden, ona işi ile kazancının ne olduğunu belirleyen bir "sosyal makine"den de yana olmadı. Serbest rekabetin yıkıcı sonuçlarına karşı koruma yanında, kazanma ve bir şeye sahip olma içgüdülerinin uyarıcı güçlerini destekleyen, zekâ ve yetenekleri özgür gelişme ve davranışlarında engelleyen tekbiçimli (uniform) bir toplum, ona göre ağır bir felakettir. Onun için Stuart Mill "The principles of political economy" ("Politik Ekonominin İlkeleri") (1848) adlı eserinde individualizm ile sosyalizm arasında *uzlaşma* yolu bulmaya çalışır: Özel mülkiyet kalkmayacak, ama sosyal anlayışla yürütülecek olan bir vergi politikası, miras hukukundaki reformlar ve bir yerleşme ve barınma politikası ile mülkiyetin haksız bölüşülmesi yumuşatılacaktır. İşçi sınıfı da zorla yapılmış siyasi-iktisadi devrimlerle değil de, kendi kendisine yardım eder bir duruma getirilmekle ücret köleliğinin zincirlerinden kurtarılmalıdır. En önemlisi de, insanlar *sosyal düşünüp duyacak*, dayanışmayı yaşayıp yaşatacak gibi *yetiştirilmelidir*.

Politik konularda Stuart Mill *özgürlük hakkını*, bu arada her şeyden önce de inanç ve vicdan özgürlüğünü büyük bir enerji ve tutarlıkla savunur. *Kadının kurtuluşu* konusunda yazılmış eserlerin en önemlilerinden biri olan *"On subjection of Women"* ("Kadının Köleleşmesi") (1869) adlı yapıtında kadının hukuk, siyaset ve kültür alanlarında erkek ile *eşit* olmasını ister. Ona göre ka-

dın sorunu, geniş özgürlük, kurtuluş sorununun ancak bir yönüdür. Burada da yapılacak şey, kuvveti kötüye kullanmaya karşı savaşmak, kişinin özgür olarak gelişmesini engelleyen nedenleri uzaklaştırmak, kuvvetlinin haklarını sınırlamak, insanı koruma ve yetiştirmede zorunlu olmayan bütün dış otoriteleri ortadan kaldırmaktır. "Kadının Yaradılışı" hakkındaki bütün tasarımlar, diyor Stuart Mill, sadece *alışkanlık* ve *geleneğe* dayanırlar, gerçek deney ile hiçbir ilgileri yoktur. Bizim "kadının yaradılışı" dediğimiz şey, baştan aşağı yapma bir şeydir. Şimdiye kadar kadının gelişmesi ile yeteneklerini kullanmasını önlemiş olan engeller ortadan kaldırılırsa ancak, kadının gerçek yaradılışının ne olduğunu öğrenebiliriz. Bu, "On Liberty" ("Özgürlük Üzerine") adlı yapıtında da ileri sürdüğü bir düşüncedir. Deneyi elde edebilmek için zorun ortadan kalkması gerek.

"On representative Government" ("Temsili Hükümet Üzerine") adlı yapıtında Stuart Mill *demokrasiyi* savunur; ama orta halliliğin ağır basmaması için, genel oy hakkı yanında *kuvvetli kişilerin* de sözünün geçmesini, etkilerinin olmasını ister. Çünkü, ona göre, siyasi özgürlük gerçek bir özgürlük ve bağımsızlığı sağlayamaz. Bu ortamda yavaş yavaş ortadan kalkan kaba kuvvet yerine bir çeşit ahlak zabıtası olan kamuoyu kolaylıkla geçer, kamuoyunun zorbalığı da siyasi istibdattan daha tehlikelidir, çünkü daha az açık kapı bırakır; bütün günlük hayata sokulur, ruhları bile köleleştirir. Burada büyük bir tehlike ile, yığının egemen olması, *orta halliliğin ağır basması* tehlikesi ile karşı karşıyayızdır. Gerçi yığını hep tek tek itişler yönetir, ama yığın hep kendinden öyle pek yüksek olmayan kimselere yönelir, onların ardından gider. Oysa bütün iyi, akıllıca, soylu itişler, uyarmalar daima *büyük insanlardan* gelir. Bu az sayıdaki özgün kişiler yeryüzünün tuzudurlar. Bu düşünceleriyle Stuart Mill bir büyük adamlar istibdadını istiyor değil; onun istediği, büyük, *yaratıcı kişilerin* yeni düşünceleri özgür olarak ortaya koyabilmeleridir, yoksa zor kullanmak büyük adamların kendisini de yok eder. Halk oyunun istibdadı, yığının egemen olması yüzünden seviyenin düşmesini önlemenin tek çaresi de, yine özgürlüktür. *Özgürlük,* ilerlemenin hep sürüp giden, hiç kurumayan kaynağıdır; çünkü özgürlük biteviye reformlara, toplumun yenileşmesine yol açan bağımsız kişileri yaratır.

19. Yüzyılın positivizminin biri Fransa'da öteki İngiltere'deki iki büyük düşünürü, *Auguste Comte* ile *Stuart Mill* arasında yapılacak bir *karşılaştırmada* şunları bulabiliriz: İki düşünürün felsefeleri arasında birçok bakımlardan benzerlikler olduğu besbellidir. Her ikisi de ana tutumlarında positivisttirler; Auguste Comte için olduğu gibi Stuart Mill için de gerçek bilimin ödevi, deneyin sağlamış olduğu olguları yasalar altında toplamaktır. Ayrıca, Auguste Comte'un bilimin tarih içindeki gelişmesi için ileri sürdüğü Üç Hal Yasasını, gelişmenin her şeyin Tanrısal varlıkların az ya da keyfi olarak işe karışmalarıyla açıklandığı teolojik halden başlayıp, Tanrısal varlıklar yerine "kuvvetler"in, hypotase'laştırılmış "kavramlar"ın geçtiği metafizik dönemi aşarak positif bilgiye ulaştığı şemasını da Stuart Mill doğru bulur. Buna karşılık, özellikle *psikolojinin* yeri ve önemi konusunda iki düşünür birbirinden ayrılırlar. Comte için psikoloji bir bilim olamaz; oysa Stuart Mill için psikoloji temel bi-

limdir. Bu ayrılık bir başka ayrılık ile de ilgilidir. Comte'a göre tek kişi tarihin bir ürünüdür; kendine göre yasaları olan tarihi gelişme ırmağı içinde bir dalgacıktır birey. Onun için Auguste Comte'ta bilimlerin tacı, tarihi gelişmenin yasalarını gösteren sosyolojidir. Oysa Stuart Mill için bütün tarihi ve sosyal olayların kökü *tek kişilerdedir*, bunların tasarım, duyma ve istemelerindedir. Dolayısıyla tarihin yasaları, yani tarihteki olayların gidişindeki düzenlilikler, *psikolojik olarak*, yani bireylerin ruh yapısı bakımından açıklanmalıdır. Bu iki görüş en sonunda iki ayrı *ahlak* anlayışına bağlanabilir: Stuart Mill *tek kişinin özgürlüğü* ile bağımsızlığını en yüksek değer sayarken, Auguste Comte bireyin toplumda iyice erimesini isteyen bir altruizme – özgeciliğe – varır.

Herbert Spencer

19. Yüzyıl felsefesini 18. yüzyılınkinden ayıran özelliklerden biri de, 19. yüzyıl felsefesinde *gelişme, evrim* (evolution) düşüncesinin kuvvetle belirmesidir. *Schelling*'in, *Hegel*'in, *Auguste Comte*'un öğretilerinde gelişme kavramı önemli bir yer alır. Yalnız, Kara Avrupasının bu filozoflarında "gelişme" *dialektik* nitelikteydi, sınırlanmış basamakları olan bir süreçti. Oysa *İngiliz* düşünürlerinde "gelişme", araya giren göze çarpmaz çeşitli öğeler yüzünden, daha çok, *derece derece* ilerleyen bir değişme olur. Bu dereceli oluş anlayışını, uzun zaman aralıkları boyunda görülüp sezilemeyen sayısız küçük ara-basamaklarla kendini gerçekleştiren bir gelişme düşüncesini jeolojide *Lyell* yer'in tarihini açıklamada o zamana kadar kullanılan katastrof teorisi yerine koymuş, *Darwin* ile *Spencer* de bu düşünceyi bitki ve hayvan türlerinin oluşumlarını açıklamada kullanmışlardır. *Charles Darwin* (1809-1882) *"On the Origin of Species by means of Natural Selection"* ("Doğal Ayıklanma Yoluyla Türlerin Meydana Gelişi") (1859) adındaki ünlü yapıtında gelişme düşüncesini *canlıların* dünyasına uygulayarak biyolojinin görüşlerinde büyük bir devrime yol açmıştır. Darwin'in kendisinin yalnız türlerin oluşumunu bir açıklama denemesi diye anladığı bu görüşü, sonra öteki varlık alanlarına da aktarılmış; "gelişme" kavramının bu genelleştirilmesi felsefe sorunlarının işlenmesinde yeni bir çığır açmıştır. Birçok bakımlardan yeni görüşlere ve günümüze kadar sürmüş olan tartışmalara yol açan Darwin'in bu teorisi, başlıca üç düşünceye dayanır: 1. Yavrular, ana-babalarından, belli sınırlar içinde de olsa, hep az bir şey *ayrılırlar*. 2. Aynı bir türün bireyleri arasında bir *yaşama savaşı* vardır. 3. Bu savaşta *güçlüler* üstün gelip yaşarlar. Bu savaşın nedeni, canlıların çoğalmasının çevredeki besin maddelerinin çoğalmasından daha fazla olmasıdır. Bu savaşlarda ana-babalarından ayrımlaşmaları birer üstünlük olabilen bireyler en çok hayatta kalabilmek *şansını* elde ederler. Üstünlüğünü göstermiş olan birey donatımını kendi dölüne geçireceği için, başlangıçta tek bir bireyin üstünlüğü olan küçük ayrımlar gitgide bir araya gelerek türün özelliği olurlar. Bu yolla da, *yükselen* bir gelişme ve tiplerin ayrımlaşması meydana gelir. Bu gelişme, derece derece olan bir değişmenin sonucudur. Demek ki, yeni bir türün – yani belli yasama koşullarına daha iyi uymuş ve bu anlamda yaşamaya

daha elverişli olmuş olan türün – meydana gelişi, rastlantılı değişiklikler ve yaşama savaşının *mekanik* sonucu olan "ayıklanma" – selection – ile oluyor. Bu anlayışta gelişmenin nedeni çevrede. Bu arada olup bitende organizmanın kendi etkinliğinin hiç yeri yok.

Bu gelişme düşüncesini Darwin'in *"Origin of Species"* ("Türlerin Oluşumu") adlı yapıtının yayımlanmasından önce tasarlamış olan Herbert Spencer ise evrim'i birtakım yasaların bir sonucu olarak değil de, başlı başına bir yasa, yalnız canlıların dünyasının değil, *bütün doğanın* en yüksek yasası olarak görür. Darwin ile gelişme düşüncesi büsbütün yeni ve sağlam bir temel kazanmıştı. Ama bu kavramı İngiliz düşüncesinde felsefe bakımından işleyip değerlendiren Herbert Spencer olmuştur. Adı geçen yapıtının önsözünde Darwin, düşüncesine kılavuzluk etmiş olanlar arasında Spencer'i anar. Darwin'in teorisi Spencer'in sistemine çok iyi uyuyordu. Yalnız Spencer "doğal ayıklanmanın" önemini kabul etmekle birlikte, canlının kendi yeteneklerini kullanması yoluyla olan direkt gelişmeyi daha önemli bulur. Bununla da, canlıyı salt mekanik bir ayıklanmanın konusu olmaktan çıkarmış, canlının kendisini de etkin kılmıştır. Bu görüşün de felsefesinde, özellikle sosyal felsefesinde, ağır basan bir anlamı olacaktır. H. Spencer'in liberalizminin başlıca bir dayanağıdır bu düşünce.

Herbert Spencer (1820-1903) İngiltere'de Derby'de doğdu. Babası bir öğretmendi. Öğrenimini önce babasının, sonra amcasının evinde gördü. Üniversiteye hazırlayan bir öğrenim de geçirdi. Bundan sonrasında da kendisinin çizip bağlı kaldığı bir yolla kendisini yetiştirdi. Önce matematik ve doğa bilimleri üzerinde durdu. Kısa bir süre öğretmenlik yaptı. Matematik bilgileri sayesinde Londra-Birmingham demiryolu yapımında mühendis olarak çalıştı. Şirket para sıkıntısına düşünce buradan ayrılıp *Economist* adındaki ünlü maliye ve iktisat dergisine yazar oldu. Burada adsız olarak yayımladığı denemeleri çok iyi karşılandı. Birkaç yıl sonra buradan da ayrılıp kendisini büsbütün kendi çalışma ve araştırmalarına verdi. 1860 yılında bundan böyle hayatının başlıca işi olarak üzerinde durup çalışacağı *"A System of Synthetic philosophy"* – "Bir Sentetik Felsefe Sistemi" – adını alacak yapıtının planını çizdi ve gerçekten de 36 yıl bu planı yürütmekle uğraştı. Bu arada birçok para sıkıntısı çekti; çalışmasını aksatan hastalıklar geçirdi ama sonunda planını başlangıçtaki biçiminden pek az bir ayrılma ile gerçekleştirdi.

"A System of Synthetic Philosophy" 1893 yılında bitmiştir ve 10 cilttir. Eserin kuruluşu şöyle: 1. cilt: "İlk Prensipler". 2. - 3. ciltler: "Biyolojinin İlkeleri"; 4. - 5. ciltler: "Psikolojinin İlkeleri"; 6. - 7. 8. ciltler: "Sosyolojinin İlkeleri"; 9. - 10. ciltler: "Ahlakın İlkeleri". H. Spencer'in felsefesini bu ana eserinin başlıca düşüncelerine dayanarak şöyle belirtebiliriz: Yapıtın *"İlk Prensipler"* adını taşıyan ilk cildinde sentetik bir felsefenin *esasları* gösterilir ve başlığı "Bilinmeyen" olan bir bölümle başlanır. Burada bilimin sınırları ile *din* ve *bilim* arasındaki ilişkiler incelenir. Din ile bilim arasındaki öteden beri bulduğumuz karşıtlık bir yandan ancak bilimin başa çıkabileceği sorunları dinin çözmeye kalkışması, öbür yandan da bilimin dinin alanına girmek istemesi yüzündendir. Spencer dış dünyanın varlığı ya da bilginin temel kavramlarının – örneğin "kuvvet", "neden" kavramlarının – objektif geçerliği konusun-

da bir *realisttir.* Ama öte yandan da *positivizm* ile bir düşünerek, bilmeyi objelerin karşılaştırılması, bunlar arasında bağlantılar kurmak diye anlar, dolayısıyla her şeyin kaynağı olarak tasarlanan "kuvvet"i, evrenin son temelini, "mutlak"ı *bilinmez* sayar. Uzay, zaman, hareket, kuvvet, bilinç ve kişilik gibi kavramlarımız, deneyin sınırlı ve relatif dünyasında kaldıkça açıktırlar, işe yararlar. Ama bunları mutlak bir varlığın özü ile ilişkili deyimler olarak kullanmaya kalkarsak, çelişmelere düşeriz. Biz ancak *sonlu* ve *sınırlı* olanı bilebiliriz. Din ve bilim sonunda varlığın en iç özünün bizim için bilinemez, kavranamaz olduğu, ancak bu özün kendini deney dünyasında gösterişi üzerine bilimsel bir bilginin olabileceği kanısında birleşeceklerdir. Din bilinci, "bilinmeyen", "mutlak olan" ile "mysterium'lar" – giz'ler – karşısında saygılı, inançlı bir ürküntü duymaktır. Din bir "mutlak olan"ı bilmeye kalkışır, onu insanlaştırır, ya da herhangi bir doğa kuvveti ile bir sayar da bilime bu belirlenimleri eleştirerek incelemeyi yasak ederse, bilimle anlaşmazlığa düşer. Tersine olarak bilim de kendi sınırlarını bilmemeye kalkışır, kendileriyle çalıştığı en son, en yüksek kavramlarının relatif, soyut ve simgesel nitelikte olduklarını göremezse, yine din ile bilim arasında bir çatışma doğar. H. Spencer'e göre din ile bilimin gidişleri bunları bir uzlaşmaya, *barışmaya* doğru götürmektedir. Bugün sınırları birbiri içine girmiş olan din ile bilim günün birinde birbirinden açık olarak ayrılacaklar, birbirini karşılıklı olarak tanıyacaklardır.

Bilimin amacı bilgiler arasında bir *birlik* kurmak, yasaları az sayıda temel yasalara geri götürmektir. Bilim, yasalarını tümevarım – induction – ve genelleme ile elde eder; sonra felsefi düşünce bunları *son ve kesin olan bir birlik* içinde derlemeye çalışır. İmdi fizikteki araştırmalar bizi doğadaki olayları, birbirini çeken ve iten, bir araya getiren ve direnen, dağıtan kuvvetlerin birlikte etkimeleriyle açıklamaya götürür. Doğadaki her oluş, bu birbirleri karşısında direnen kuvvetlerin bir *bileşkesidir.* Bu, yalnız cansız doğada değil, canlı doğada da, insanların beraberlik hayatında da geçerliği olan bir yasadır. Doğadaki bütün olayların ritmik nitelikte oluşu da yine bu yüzdendir. Ama, H. Spencer'e göre, bunları söylemekle felsefenin göz önünde bulundurduğu o asıl *sentez problemi* çözülmüş olmaz. Çünkü bundan sonra bu kuvvetler ile yasalarının evrenin bütününü oluşturma ve bunun gelişmesini belirlemede nasıl birlikte çalıştıklarını da göstermek gerekir. Sadece bir nesnede etkiyen kuvvetler ile yasaları deyimlemekle bu nesneyi bilmiş olmayız. Nesneyi tam olarak bilmek, için onun *tarihini* bilmek, onun bu kuvvetler ve yasaların etkisiyle nasıl bir biçim kazanmak zorunda kaldığını geçmişte ve geleceğe doğru izlemek gerektir.

Her fenomenin bir *tarihi vardır.* Bir fenomen ortaya çıkar, bir süre sonra ortadan çekilir. Her bilim kendi fenomenlerinin tarihini anlatır bize. İmdi yapılacak şey, bü çeşitli tarihi süreçlerin *ortak* oldukları çizgiler var mı? Varsa bunlardan genel bir gelişme yasası çıkarılabilir mi? bunu aramaktır. Ancak Spencer'in burada göz önünde bulundurduğu, bütün halindeki evren için değil de, *her bir olay için* geçerliği olan bir yasayı bulmaktır. Ona göre her gelişmenin az ya da çok açık olarak görülebilen *üç belirtisi* vardır ve ancak bunlar bir araya geldiğinde gelişme kavramı tam olarak belirebilir.

Gelişmenin *birinci belirtisi* "bir bütün olarak toplanma"dır, *"bütünleşme"*dir – integration –. Bir fenomenin oluşması demek, bundan önce ayrı ayrı bulunan öğelerin bir yerde toplanıp birleşmeleri demektir. Örneğin Kant -Laplace varsayımına göre güneş sistemimizi böyle bir "bir noktada toplanma" oluşturmuştur. Daha önce şurada burada dağınık bulunan öğelerin bir araya gelmeleriyle güneş sistemimizin çekirdeği olan o bulutsu (nebülöz) meydana gelmiştir. Canlının dünyasında da "büyüme", daha önce çevrede dağınık bir halde bulunan öğeleri organizmanın kendinde toplayıp özümlemesiyle olur. Psikolojiden örnek: Her genelleme, her tümel kavram ve yasada bir yığın duyum ve tasarımı bir noktada tek bir düşüncede toplarız. Toplum alanında gelişme, bundan önce az çok dağınık yaşayan bireylerin boylar, uluslar halinde birleşmeleriyle olur.

Gelişmenin ikinci belirtisi *"bütünleşmenin çözülmesi"*dir – desintegration –. Pek yalınkatlarını bir yana bırakırsak, her bütünleşmenin içinde gittikçe artan özel "toparlanmalar" – concentration – gelişir. Öyle ki başlangıçta kendi içinde bir cinsten – homogen – olan ilk bütünleşme zamanla ayrı cinsten – heterogen – olur. Örneğin: Güneş sistemimizin gelişmesinde başlangıçtaki o kendi içinde bir cinsten tek çeşitli olan bulutsu'dan her birinin kendine göre özellikleri bulunan gezegenler oluşmuştur. Canlının dünyasındaki gelişme de, kendi içinde ayrımlaşmamış olan tohumdan başlayarak çeşitli dokuları olan, her birinin başka başka yapıları ve görevleri bulunan organlardan kurulmuş organizmalara varmıştır. Duyularımız da açık ve keskin olma bakımından gittikçe gelişmekteler; bu yüzden de gittikçe daha çok ayrılıkları kavrayabilmekteyiz. Düşünce de yalnız bütünleşmesi bakımından değil, zenginliği yönünden de, yani ayrımlaşmış olup olmadığı bakımından da ölçülüp değerlendirilir. Toplum alanındaki gelişmede ortaya çıkan işbölümü yüzünden sıfatlar, zümreler meydana gelir; böylece başlangıçtaki yalınç bütünleşme çözülüp çeşitlilik kazanır.

Gelişmenin *üçüncü belirtisi "belirlenim"*dir – determination –. Bütünleşmenin çözülmesi sürecinde, başlangıçta bir cinsten – homogen – olan kütle içinde başkalıklar belirir. Gelişmeyi "dağılma"dan ayırt edebilmek için şunun eklenmesi gerekir: Gelişme daha az belirli, daha az düzenli bir durumdan daha çok belirli, daha çok düzenli bir duruma geçişi sağlamalıdır. Gerçek gelişme, kısımları dağınık ve tek çeşitli (homogen) olan bir khaos'tan parçaları ayrıcinsten (heterogen) olan ve bunlar arasında karşılıklı bağlantılar bulunan derlenip toplanmış bir bütün'e doğru ilerler. Güneş sistemi, organizma, bilinç, insan toplumu: Bunların hepsi az ya da çok düzenli olan bütünlerdir. Gelişmenin bu üçüncü belirtisi – determination – aslında ilk ikisinin bir bileşimidir: Çünkü "düzenli bir bütün", içinde parçalarının ayrımlaşmaları ile derlenip toplanmalarının elele gittiği bir bütündür.

Dünyanın her yerinde, *bütün varlık alanlarında* gelişme süreçleri bu anlatılan biçimde olup biterler. Gelişme felsefesi bu süreçleri karşılaştırmalı olarak inceleyerek her fenomenin genel tarihinin ana çizgilerini belirler. Yukarıda anlatılanlar *System of Synthetik Philosophy*'nin ilk cildi olan "İlk Prensipler"de geliştirilmiştir. Yapıtın bundan sonraki ciltlerinin sırasıyla konuları olan bi-

yoloji, psikoloji, sosyoloji ve ahlak bölümlerinde sözü geçen gelişme ilkeleri araç olarak kullanılıp, bunların yardımıyla hayat, ruh, insan toplumu ve insanın eylemi fenomenleri incelenir; *bunların hepsinde de aynı gelişme yasalarının* – soyut tekçeşitlilik ile gevşek bir bağlantıdan organlaşmış ve ayrımlaşmış kapalı bir birliğe doğru olan ilerlemenin – hüküm sürdüğü kanıtlanmaya çalışılır.

Biyoloji alanında gelişme: Hayat nedir? Canlı – diyor H. Spencer – içindeki değişmeleri boyuna dışarıdaki değişmelere "uydurabilen" varlıktır. Bu "uyma" – adaptation, accomodation – ne kadar ileri gitmişse, iç ve dış bağlantılarının uygunluğu ne kadar gelişmişse, hayat da o kadar *yetkindir.* Uyma fenomenini pek sürekliliği olmayan tekçeşitli protoplasma'da buluruz. Ama burada uyma ne kadar ilkel, ne kadar gelişmemiştir. Bunun karşısına bir de dış dünyanın çeşitli yönlerine karşılık olan birçok organlarla donatılmış gelişik bir hayvanı koyalım: Bu hayvan çeşitli duyuları sayesinde dış dünyanın zengin çeşitliliğine ayak uydurabilir; deneyleri sayesinde kendini geleceğe göre de ayarlayabilir. Zekâsı sayesinde bulduğu araçlarla duyularını daha bir keskinleştiren, deneylerini düşünceler halinde bağlamakla işe yarar bir sistem ortaya koyan insan ise, bu "uyma"yı daha da bir ileriye götürmüştür.

Herbert Spencer daha Darwin'den önce, bütün canlıların ortak, yalınç *bir ilk formdan* – uzun zaman aralıklarında inip – geliştiklerini ileri süren "descendence" teorisinden yana olmuştu. *"The Development Hypothesis"* ("Gelişme Varsayımı") adlı makalesi 1852 yılında, Darwin'in "Türlerin Oluşumu" adlı eserinden yedi yıl önce yayımlanmıştı. Spencer, Darwin'in "doğal ayıklanma" – selection – kavramını benimsemiştir. Ama o yeni türlerin meydana gelmelerinin tek nedenini, bu ayıklanma ile bundaki yaşama savaşına kötü ayak uyduranların ezildiklerini, elendiklerini ileri süren mekanik elenme ilkesinde bulmaz. Bu mekanik ilke, ona göre, ancak ilkel organizmalarda ağır basabilir. Yüksek örgütlü canlılarda bunun yerine *aktif bir uyma* geçer (Lamarck'ın ilkesi). Bunu en iyi insanlarda görebiliriz: İnsanlarda "doğal ayıklanma" ancak hastaları, yaşlıları saf dışı edebiliyor.

Psikoloji alanında gelişme: Canlılar için geçerli olan gelişme yasası ruhi hayata da uygulanabilir. Beyin ve sinir sistemi, bütün cisimsel şeyler gibi, tekçeşitli – homogen – öğelerden "bütünleşme" ve "ayrımlaşma" ile gelişip oluşmuşlardır. Aynı şey bilinç için de söylenebilir. Ruhun gelişmesinin başlangıcına Spencer yalın duyguların gerçek bir dokusunu koyar. Bunlardan sonra, "bütünleşme" ve "ayrımlaşma" ile çeşitli duyumlar, tasarımlar, düşünceler oluşacaktır. Bunun gibi, refleks mekanizmasından başlayıp içgüdüden geçerek *zekâya* ulaşan bir gelişme olmuştur. Burada da yine "uyma"nın gittikçe olgunlaştığını görüyoruz: Refleks anlık uyarışlara karşı bir davranıştır; içgüdüde ereğe uygun bir yanıt var; zekâda saplanıp kalmamış bir ileriyi görüş ortaya çıkmakta.

Sosyoloji alanında gelişme: Spencer "bütünleşme" ve "ayrımlaşma" kavramlarını kültür hayatına, insanların bir araya gelmeleriyle oluşan sosyal bütünlere de uygulayınca şu sonuçlara varır: Bugünkü pek karmaşık yapılı devlet organizmaları, başlangıçtaki ilkel insanların içinde birleştikleri şekilsiz sü-

rülerden *uzun bir gelişme* sonunda meydana gelmişlerdir. Bu arada beliren *işbölümü* insanları birbirine daha yaklaştırmış, bütünü daha bir güçlü yapmıştır. Aile, devlet, toplum da *organik* oluşumlardır; bunlar bir hayvanın vücudunda hücrelerin ayrı dokular ve organlar halinde bir araya toplanmalarıyla kıyaslanabilirler. Yalnız, buradaki bir ayrılık gözden kaçırılmamalıdır: Bir sosyal organizmanın organları *bağımsız, özgür* olarak davranabilen bireylerdir; genel gelişme içinde bilinci olan, duyan ve isteyen tek varlıklardır. Toplum yapısının bu tek tek bilinçler dışında ayrıca *kollektif bir bilinci yoktur*. Hayvan vücudunda bütün kısımların esenliği sinir sisteminin esenliğine bağımlı kılınır. Buna karşılık insan devlete, topluma bütün bütüne feda edilmesini, bunların erekleri bakımından sadece bir araç olarak kullanılmasını hiçbir zaman isteyemez ve buna dayanamaz da. Onun için, gelişmenin başlangıcında insanları kapalı gruplar halinde toplayıp onları verimli olarak birlikte çalıştırmış olan "zor", askeri ilke – *militarizm* – ancak zorunlu olan bir ara -dönemdi. Gelişme bu dönemi de arkada bırakıp elden geldiğince çok *özgürlüğün* olduğu bir duruma – *indüstrializme* – doğru ilerlemelidir. Bu düşüncelerle Spencer'in çok kuvvetli olan *bireyci* duygusunun dile geldiğini görüyoruz.

Ahlak alanında gelişme: Ahlak öğretisi Spencer'in yapıtının doruğudur. Bu konudaki araştırmalarının temeli de yine "gelişme" düşüncesi. Ahlak, hak-haksızlık, iyi-kötü ile ilgili görüşler de, Spencer'e göre, birer "uyma" fenomenidirler; bunlar, eylemlerimizin yararlı ve zararlı sonuçları üzerinde insan türünün yapmış olduğu deneylerin tortularıdır. Biz bugün belli birtakım davranışlara karşı doğrudan doğruya, duygularımızla – bunları onamak ya da reddetmek şeklinde – tepkide bulunuruz. Bu arada bu davranışların kendimiz için ve başkaları için yararlı ya da zararlı olduklarını düşünmeyiz. Bu yüzden bir intuitif ahlak, doğrudan doğruya olan bir ahlak duygusu varmış gibi gelir bize. Gerçekte ise bu davranışların arkasında sayısız insan kuşaklarının bize miras kalmış olan *deneyleri* saklıdır.

Spencer için ahlak bir çeşit toplumun *sağlığını koruyan* kurallar bütünü gibi bir şeydir. Çünkü toplumda beraberlik hayatının zedelenmemesi, yıkılmaması, bireyin huzurunun bozulmaması için kendilerine uzun zaman ulaşılamayacak olan birtakım davranış biçimlerinin varolması zorunludur. Bu ölçü ile Spencer *iki* türlü ahlaka ayırır. 1. "Mutlak ahlak": Bu ahlak ilerideki insan toplumunun ahlakıdır, gelişmesini sonuna kadar vardırmış olan ahlaktır. Bu ahlak düzeninde insanların ilgi ve çıkarları dengeye ulaşacaktır. 2. "Henüz olmakta olan ahlak": Bu, varlığı için başkalarıyla savaşan bir toplumun ahlakıdır. Bu sonuncu çeşidinden toplumlarda birbirleriyle çelişik olan ahlak kurallarını yanyana buluyorsak şaşmamalıdır. Bu gibi toplumlarda örneğin bir yandan bireylerden başka toplumların üyelerine karşı düşmanlık duymaları istenir, savaşçı erdemler tutulur, beslenir; öbür yandan da aynı bireylerden kendi toplumunu üyelerine karşı sevgi, dostluk duyması istenir. İşte bu birbirine aykırı ahlak kuralları bile ebedi ve değişmez ahlak duyguları olmadığını gösterir. Bilincin bu yönü de "uyum"un bir ürünüdür; insanın kendilerine "uymak" zorunda kaldığı koşullarla birlikte değişir o da. İnsan toplumundaki

adalet idealine vardıran gelişmenin başlangıcını daha sürü halinde yaşayan hayvanlarda bulabiliriz. Davranışlarıyla sürünün bir arada bulunmasını bozan hayvan sürüden atılır. Yalnız kendi çıkarımızı gözetmeyen, başkalarının uğradığı bir haksızlığa da ayaklanan adalet duygusu, bugünkü devlet hayatımızın temeli olan bu duygu gelişmenin *sonraki* bir ürünüdür. Bundan önce misillemeden korkma vardı; Tanrının öç alacağından, yasanın cezaya çarptıracağından korkulurdu. İlkel toplumlar bu korkuya dayanırlar. Burada olduğu gibi başka her yerde de toplum, bireyin duygusunda kendine bir biçimde yavaş yavaş sağlam bir dayanak kurar.

Spencer'e göre ahlakın son ereği, *hayata yararlı olmak*, yani insan türünün korunma ve gelişmesine hizmet etmektir. Onun için, hayata daha iyi uymayı başarmış kimselere, bundan yararlanmaları da sağlanmalıdır. Nasıl yavrularına bakmak içgüdüsü ile yaşama savaşı hayvanın hayatına egemenseler, gelişmenin durmasından ve geri gitmekten korkuluyorsa, insan hayatında da bunlar korunmalıdır. Burada Spencer'in ağır basan *individualizmi* ile *liberal* ve *antisosyalist* tutumu yine karşımızda. Zaten nerede Darwinizm ve doğal ayıklanma görüşü ahlakın temeli yapılırsa orada serbest rekabeti yaşama savaşından türeten liberalizmin "bırakın yapsınlar" (Laissez faire) ilkesi de kendiliğinden ortaya çıkar ve "daha güçlü"nün haklı olduğu inancı da doğar. Spencer de "hayat kendi kendini ayarlasın" derken, bu iyimser anlayışı ile biraz da olsa bu çeşit düşüncelere yaklaşmış oluyor. Ancak, onun çok kuvvetli adalet duygusu ile düşüncesinin İngiliz demokrasisinin geleneğinde köklenmiş olması, onu – pek sevmediği çağdaşı *Carlyle*'de bulduğumuz – güçlü'ye hayran olan romantik bir *kahramanlar ahlakından* uzak tutmuştur. Ama "gelişme" idesinin filozofu olan Spencer'in insanlığa ve hayatın durmadan gelişeceğine inancı sonuna kadar sarsılmamıştır – bu bakımdan tam bir iyimser. Gelişmenin durakladığı ya da geri götürdüğü yerler, ona göre, sadece birtakım çıkmaz sokaklardır. Asıl gerçek, ilerleme'nin akıp giden ulu ırmağıdır.

FİLOZOF ADLARI DİZİNİ

Abaelardus, 140, 144, 145
Agricola, Rudolf, 175
Agrippa, 113
Ainesidemos, 112, 113, 114
Albertus, Magnus, 144, 148, 149-150, 151, 153, 156
Alembert, Jean d', 317
Alkmaion, 30
Althusius, Johannes, 188, 189
Anaxagoras, 15, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 62, 69, 74, 93, 131
Anaximandros, 14, 21, 22, 27
Anaximenes, 22, 23, 24, 26, 38
Andronikos, 68
Anselmus, 142-143, 144, 149, 151, 152, 164, 235
Antiokhos, 105, 106, 112
Antiphon, 42
Antisthenes, 48, 49, 50
Aphrodisiaslı Alexandros, 103
Aquinolu Thomas, 144, 148, 149, 151-154, 155, 156, 164, 165, 185
Aristarkhos, 30, 77
Aristippos, 50, 51, 52
Aristoteles, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 26, 28, 29, 30, 35, 37, 39, 45, 52, 54, 67-81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 91, 93, 97, 98, 102, 103, 104, 105, 110, 115, 116, 117, 118, 120, 134, 139, 140, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 155, 156, 166, 172, 173, 174, 175, 176, 180, 181, 182, 191, 192, 193, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 207, 210, 211, 212, 214, 216, 218, 222, 223, 224, 225, 226, 231, 239, 240, 241, 273, 278, 355, 367, 392
Arkesilaos, 98-99
Arkhimedes, 210, 234
Arnauld, Antoine, 231, 245, 273
Augustinus, 128, 129, 130, 131, 134-138, 139, 142, 144, 148, 149, 151, 157, 164, 245, 257, 258, 259
Aurelius, Marcus, 17, 109, 110, 111
Bacon, Francis, 191, 214, 215, 216, 217, 218, 249, 250, 254, 260, 270, 273, 276, 306, 310, 317, 422
Bacon, Roger, 156-157
Baumgarten, Alexander, 348
Bayle, Pierre, 247-248, 254, 284, 285
Bentham, Jeremy, 332, 419, 422, 423
Berkeley, 257, 301-305, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 419
Bernhard, Clairvauxlu, 145
Bessarion, Basilius, 172
Boccaccio, Giovanni, 170
Bodin, Jean, 183, 186, 249
Boethius, 139
Bonaventura, 148, 149, 151, 152
Böhme, Jacob, 182, 183, 318
Brahe, Tycho, 202, 207, 208
Bruno, Giordano, 200, 203, 204, 205, 206, 211, 224, 225, 226, 260, 261, 264, 265, 323
Butler, Joseph, 329, 330
Calvin, 180
Campanella, Tommaso, 190, 191
Carlyle, 431
Cassidor, 139
Charron, Pierre, 177
Cherbury, Herbert, 183, 184, 295
Cicero, 17, 98, 106, 107, 108, 109, 126, 135, 139, 170
Clarke, Samuel, 332, 333
Comte, Auguste, 412-418, 420, 422, 423, 424, 425
Condillac, 303, 312-313, 316
Cudworth, 295
Cumberland, Richard, 327, 328, 334
Cusanus, Nicolaus, 194, 195, 196, 199, 201, 203, 246, 264, 273, 318
Darwin, Charles, 252, 425, 426, 429
Demokritos, 15, 31, 35, 39, 65, 69, 74, 78, 86, 88, 89, 176, 241, 313
Descartes, 136, 143, 222, 223, 227, 228-247, 248, 249, 250, 251, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 290, 293, 294, 295, 297, 300, 301, 304, 308, 312, 314, 316, 318, 343, 349, 372
Diderot, Denis, 315, 317, 318, 324
Diogenes, Laertios, 17, 98
Diogenes, Sinoplu, 48, 50
Dionysios, Areopagita, 141, 142
Eckhart, Meister, 179, 182
Empedokles, 13, 14, 31, 34, 35, 36, 38, 40
Empeirikos, Sextos, 17, 98, 113, 114
Engels, Friedrich, 411
Epiktetos, 17, 109, 110, 111
Epikuros, 35, 85, 86, 87-91, 92, 107
Eriugena, Johannes, 141, 142
Euhemeros, 52
Eukleides, 14, 47, 53, 139, 250, 261
Euripides, 293
Euthydemos, 41, 54, 56
Feuerbach, Ludwig, 410
Fichte, 343, 368, 369, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 387, 388, 393, 397, 398, 399, 402, 412
Ficinus, Marsilius, 172, 175, 193
Filmer, Robert, 336
Franciscus, Assisili, 147, 148, 149
Franck, Sebastian, 182
Galilei, 195, 200, 201, 206, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 223, 225, 226, 227, 230, 232, 239, 241, 246, 251, 252, 300, 412
Gassend, Pierre, 176, 231, 234, 249, 251, 254, 313

Gaza, Theodorus, 174
Geulincx, Arnold, 255-257, 264, 267, 278, 280
Goethe, 260, 399
Gorgias, 39, 40, 41, 48, 49, 54, 56, 85, 292
Grotius, Hugo, 187, 188, 327
Harvey, William, 241, 252
Hegel, 343, 368, 369, 373, 379, 386-393, 397, 398, 399, 400, 404, 409, 410, 411, 412, 418, 425
Helvetius, 331
Herakleides, Pontikos, 12, 13, 30,
Herakleitos, 13, 19, 23-25, 27, 31, 34, 35, 39, 50, 53, 57, 74, 92, 93, 113, 222, 292
Herder, 344, 369
Hesiodos, 18, 25
Hippias, 39, 41, 54
Hobbes, 222, 231, 248-254, 260, 263, 269, 273, 295, 296, 300, 313, 321, 326, 327, 328, 329, 331, 335, 336, 337, 338, 340
Holbach, 315, 317, 324
Homeros, 19, 25
Horatius, 107
Hölderlin, 379, 386
Hume, 292, 295, 306-310, 312, 316, 325, 333, 334, 335, 339, 348, 418, 419, 422
Hutcheson, 329, 330, 333
Huygens, 273
Iamblikhos, Suriyeli, 121, 122
İbni Rüşd, 146, 147, 148, 175
İbni Sina, 146
İrenaeus, 127
Jacobi, 369
Jansenius, Cornelis, 245
Justinus, 126
Kallikles, 42
Kant, Immanuel, 227, 289, 292, 309, 319, 320, 343, 347-369, 370, 371, 372, 373, 374, 380, 381, 385, 386, 387, 388, 394, 397, 398, 400, 401, 402
Karneades, 98, 99-102, 103, 105, 107, 112
Kepler, 200, 201, 202, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 273, 318
Kharmides, 53, 54, 55
Khrysippos, 94, 99, 103
Kierkegaard, 400
Kleanthes, 92, 94, 96, 97, 99, 103, 105
Knutzen, Martin, 348
Kopernikus, Nikolaus, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 210, 211, 214, 223, 224, 225, 226, 230, 234, 239, 252, 316, 318
Kritias, 42, 53, 54, 56
Lamarck, 429
Lamettrie, 314, 316, 331, 332
Laplace, 349
Lefèvre, Jacques, 175
Leibniz, 183, 222, 223, 257, 260, 271, 286, 312, 318, 319, 320, 321, 324, 344, 347, 348, 349, 350, 355, 381, 398, 404
Lessing, 260, 325, 326
Leukippos, 31, 35, 39
Lipsius, Justus, 176
Locke, 291, 293-301, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 315, 316, 317, 318, 321, 322, 323, 325, 332, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 342, 419, 420
Lucretius, Carus, 102, 107, 176
Luther, Martin, 178, 179, 180, 181
Lyell, 425
Macchiavelli, Niccolo, 170, 185, 186, 187, 188
Malebranche, Nicole, 246, 257-259, 264, 267, 273, 278, 312
Mandeville, 330, 331
Martianus, Capella, 139
Marx, Karl, 410-411
Melanchton, 181, 182
Menedemos, 48
Menedotos, 113
Mersenne, 229, 230
Mill, James, 419, 423
Mill, John Stuart, 418-425
Minucius, Felix, 126
Mirandola, Giovanni Pica, 173, 193
Montaigne, Michel, 170, 171, 177, 312
Montesquieu, 312, 337, 338, 339, 342
Morus, Thomas, 189, 190, 191
Moses, Maimuni, 147
Nathan, 326
Newton, 210, 225, 239, 272, 305, 315, 316, 323, 324, 348, 412
Nicole, Pierre, 245
Nietzsche, 400
Numenios, 13
Origenes, 128, 129, 137
Orpheus, 29
Panaitios, 103, 105, 106, 110
Paracelcus, 196, 197, 206, 214, 223
Parmenides, 25, 26-27, 28, 31, 32, 36, 38, 54, 56, 69, 292
Pascal, Blaise, 245-247, 248, 254
Pelagius, 137
Periandros, 19
Perikles, 33, 39, 53
Petrarca, Francesco, 169, 170, 176
Phaidon, 48, 54, 56, 62, 64, 66, 128
Philolaos, 30
Philon, İskenderiyeli, 17, 115, 116, 117
Philon, Larissalı, 105, 106
Pittakos, Lesboslu, 18, 19
Platon, 12, 13, 16, 17, 26, 35, 39, 44, 47, 48, 49, 52, 53-67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 76, 78, 80, 82, 84, 85, 92, 93, 97, 98, 99, 103, 104, 105, 109, 113, 115, 116, 117, 118, 126, 128, 134, 135, 136, 145, 146, 166, 171, 172, 173, 175, 189, 190, 205, 210, 213, 216, 222, 273, 303, 323, 383, 384, 389, 392, 394, 402, 403, 415
Plethon, Georgios Gemistos, 171, 172
Plotinos, 17, 117, 118, 119, 120, 121, 172
Plutharkhos, 171
Pomponazzi, Pietra, 175
Porphyrios, 118, 121
Porrée, de la Gilbert, 145
Poseidonios, 103, 104, 105, 106, 110
Prodikos, 39, 41, 42
Proklos, 17, 122
Protagoras, 14, 39, 40, 41, 42, 43, 54, 55, 292
Ptolemaios, 191, 192, 193, 199, 200, 202, 211
Pyrrhon, 85, 86, 87, 97, 98, 99, 112
Pythagoras, 12, 13, 14, 19, 23, 29-34, 69, 115
Reid, Thomas, 310-312
Reinhold, Karl Leonard, 369, 371, 386
Rheticus, Joachim, 200, 201
Ricardo, 423
Roscelinus, 143-145, 156
Rousseau, J.-J., 188, 291, 306, 307, 317, 339, 340, 344
Saint-Simon, 413

Sakkas, Ammonius, 117
Sanchez, François, 177
Schelling, 368, 369, 373, 379-386, 387, 388, 393, 397, 398, 404, 409, 425
Schleiermacher, 393-398, 404
Schopenhauer, 368, 398-405
Scioppius, 176
Scotus, Duns, 155, 156
Seleukos, 77, 202
Seneca, 17, 107, 109, 110, 111, 139, 170, 171
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 291, 294, 323, 328, 329, 330, 333, 344
Siger, Brabantlı, 148, 156
Smith, Adam, 469
Socinus, Laelius, 183
Sokrates, 12, 15, 17, 25, 26, 29, 30, 39, 43-47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 64, 68, 69, 70, 79, 85, 92, 93, 94, 98, 99, 105, 115, 133, 134, 222, 223, 233
Solon, 18, 19, 20, 53
Spencer, Herbert, 425-431
Spinoza, 222, 246, 250, 257, 259-271, 272, 273, 274, 277, 278, 279, 283, 290, 312, 314
Straton, 84
Telesius, Bernardinus, 198, 199, 203, 210, 212, 218
Tertullianus, 127, 128, 129
Thales, 14, 18, 19-21, 22, 23, 32, 38, 69
Theodoros, 52
Theophrastos, 17, 84, 98
Thomasius, Christian, 319
Thrasymakhos, 42
Thukydides, 249
Timon, 85-86, 112
Toland, John, 322, 323
Vico, Giovanni Battista, 343
Vinci, Leonardo da, 209
Voltaire, 247, 291, 292, 311, 312, 315-316, 317, 323, 324, 337, 343
Weigel, Valentin, 182
William, Ockhamlı, 144, 155-156
Wolff, Christian, 319-320, 321, 322
Wollaston, William, 333
Xenophanes, 19, 23, 25-26, 47
Xenophon, 44
Zenon, Elealı, 28-29
Zenon, Kıbrıslı, 91-97, 98, 99, 103

BİBLİYOGRAFYA*

FRIEDRICH UEBERWEG: Grundriss der Geschichte der Philosophie
I. Teil: Die Philosophie des Altertums, 12. Auflage, Berlin 1926.
II. Teil: Die partistische und scholastische Philosophie, 11. Auflage, Berlin 1928.
III. Teil: Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts, 12. Auflage, Berlin 1924.
IV. Teil: Die Deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart, 12. Auflage, Berlin 1923.
V. Teil: Die Philosophie des Auslandes. Vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart, 12. Auflage, Berlin 1928.
WILHELM DILTHEY: Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie, Frankfurt 1949.
WILHELM WINDELBAND: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Billige Ausgabe, Tübingen 1935.
ERNST von ASTER: Geschichte der Philosophie, 2. Auflage, Stuttgart 1947.
ERNST von ASTER: İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi, İstanbul 1943.
EDUARD ZELLER: Die Philosophie der Griechen, 4 Teile, 4-7. Auflage, Leipzig 1921.
THEODOR GOMPERZ: Griechische Denker, 3 Bde., 2. Auflage, Leipzig 1903.
WALTHER KRANZ: Antik Felsefe. İstanbul 1948.
ERNST von ASTER: Geschichte der antiken Philosophie, Berlin und Leipzig 1920.
JOHANNES M. VERWEYEN: Die Philosophie des Mittelalters, Berlin und Leipzig 1921.
WILHELM DILTHEY: Gesammelte Schriften.
I. Band: Einleitung in die Geisteswissenschaften, 3. Auflage, Leipzig und Berlin 1933.
II. Band: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, 3. Auflage, Leipzig und Berlin 1929.
III. Band: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes, Leipzig und Berlin 1927.
WILHELM WINDELBAND: Die Geschichte der neueren Philosophie, 2 Bde., Leipzig 1922.
HARALD HÖFFDING: Geschichte der neueren Philosophie, 2 Bde., 2. Auflage, Leipzig 1921.
ERNST von ASTER: Geschichte der englischen Philosophie, Bielefeld und Leipzig 1927.
ERNST von ASTER: Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel), Berlin und Leipzig 1921.
ALOIS RIEHL: Der Philosophische Kritizismus, 3 Bde., Leipzig 1924-1926.
NICOLAI HARTMANN: Diesseits von Idealismus und Realismus (Sonderdrucke der Kantstudien, Band XXIX, Heft 1/2), Berlin.
RICHARD KRONER: Von Kant bis Hegel. 2 Bde., Tübingen 1921.
NICOLAI HARTMANN: Die Philosophie des deutschen Idealismus.
I. Teil: Fichte, Schelling und die Romantik, Berlin un Leipzig 1923.
II. Teil: Hegel, Berlin und Leipzig 1929.

* Yalnız yararlanılan kaynaklar gösterilmiştir.

PROF. MACİT GÖKBERK

FELSEFE TARİHİ

Ünlü düşünürlerin metinlerinden ve felsefe tarihi konusunda önde gelen yapıtlardan yararlanılarak hazırlanan bu yapıt, felsefe sorunlarını çözme denemeleri sürecini ve felsefe tarihinin tüm evrelerini kapsıyor.

Felsefe Tarihi, Türkiye felsefe kitaplığının en çok başvurulan, en çok aranan temel yapıtlarından biridir.

PROF. MACİT GÖKBERK, 1908'de Selanik'te doğdu. 1932'de İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü Platon'un "Theaitetos Diyalogu" üzerindeki bir çalışmasıyla bitirdi ve aynı yıl asistan oldu. 1940'ta Berlin Üniversitesi'nde "Hegel ve Auguste Comte'ta Toplum Kavramı" adlı teziyle doktorasını verdi. Almanya dönüşünde "Hegel'in Devlet Anlayışı" konulu çalışmasıyla doçentlik sınavını verip İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne atandı. 1949'da profesörlüğe yükseldi. 1978 yılında emekli oldu. On yılı aşkın bir süre de Türk Dil Kurumu Başkanlığı yaptı.



www.remzi.com.tr

ISBN 978-975-14-0156-4



25,00 TL